A. gr. b. 2619

Plato

<366235497600105

<366235497600105

Bayer. Staatsbibliothek

a. gr. NF. ~~1397~~

a. gr ~~1397~~

Auct. gr. vet. 69.

Plat. (Phædr. 26.) p. 302.

Platon's

Phädros und Gastmahl

übersetzt, erläutert und verbessert

von

Friedrich Ast

Hofrath und Professor zu Landshut.

Jena,

in der Cröker'schen Buchhandlung.

1817.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Diese Uebersetzung soll ein Versuch einer eigentlichen Verdeutschung des Platon seyn, d. h., einer solchen Uebertragung der Schriften des Platon, die nicht allein im Ganzen (im Geist und Tone des Werks), wie im Einzelnen die Urschrift auf das getreueste abgebildet darstelle, sondern zugleich auch für den deutschen Leser wo möglich dieselbe Klarheit, Gefälligkeit und Lebendigkeit habe, welche die Urschrift für den Hellenen haben mußte; denn unserm Urtheile nach kann auf den Namen einer Verdeutschung des Platon diejenige Uebersetzung keine Ansprüche machen, die über dem ängstlichen Bemühen, das Griechische von Wort zu Wort wiederzugeben und es in allen seinen Eigenheiten sklavisch nachzubilden, den Geist der Urschrift, jene unübertreffliche Klarheit und Einfachheit, jenes mimische und dramatische Leben, aus dem Auge verliert, und — ein widerliches Zwitterwesen — weder griechisch noch deutsch ist. In wie weit mir dieser Versuch gelungen sei, darüber wird mich das Urtheil unparteiischer Richter belehren.

Meine Entfernung vom Druckorte hatte nicht allein die Folge, daß sich mehrere Fehler einge-

schlichen haben oder stehn geblieben sind, sondern auch im Ganzen keine Gleichheit in der Rechtschreibung befolgt ist, so daß sich bald bei, sei, frei, Schwärmerei, andre, gehn, geschehn u. a., bald bey, sey — andere, gehen u. s. w. findet. Auch in der Interpunction vermissen wir die erforderliche Genauigkeit.

Da meine Absicht nicht bloß diese war, dem deutschen Leser, der sich mit dem Geiste des Platon vertrauter zu machen wünschte, eine getreue und verständliche und im lebendigen Geiste der Urschrift gebildete Uebersetzung darzubieten, sondern durch sie auch das philologische Verständniß der Urschrift zu fördern, so hielt ich es für erforderlich, in exegetischen und kritischen Anmerkungen meine Ansichten von den schwierigen Stellen darzulegen. Dem Kritiker ins Besondre werden sie, wie ich hoffe, nicht unwillkommen seyn. Zum Gastmahle hatte ich die Anmerkungen schon niedergeschrieben, als ich von Bekker's Ausgabe den zweiten Band des zweiten Theils, in welchem das Symposion befindlich ist, erhielt. Mit Vergnügen fand ich mehrere meiner Verbesserungen durch seine Recension bestätigt; ob Herr Bekker bloßer Vermuthung folgte oder auf Handschriften sich stützte, werden seine Anmerkungen darthun. Wo ich mit Herrn Bekker übereinstimme oder von ihm abweiche, und aus welchen Gründen, dies ist überall in unsern Anmerkungen bemerkt.

Den 19ten April,
1817.

Fr. Ast.

Prädors.

Personen des Gesprächs:

Sokrates und Phädros.

Sok. Woher und wohin, lieber Phädros?

Ph. Vom Lysias, dem Sohne des Kephalos, und ich will vor die Stadt hinaus, um mich zu ergehen; denn lange Zeit habe ich bei ihm verweilt und bin von Frühe an gesessen; nach der Vorschrift unsers Freundes Akumenos aber mache ich mir auf freier Straße Bewegung; dieses, behauptet er, sei zur Erholung dienlicher, als das Herumgehen in bedeckter Laufbahn.

Sok. Da hat er auch Recht, Freund. Also Lysias war in der Stadt?

Ph. Ja, beim Epikrates, dort neben dem Olympion im Morychischen Hause.

Sok. Was war denn eure Unterhaltung? Gewiß hat euch Lysias wieder mit Reden bewirthet.

Ph. Du sollst es erfahren, wenn du Zeit hast weiter zu gehn und zu hören.

Sok. Wenn ich Zeit habe, sagst du? Glaubst du nicht, daß ich, um mit Pindaros zu reden, auch dringendem Geschäft es vorziehen würde, deine und des Lysias Unterhaltung zu vernehmen?

Ph. So gehe zu.

Sok. Und du berichte mir.

Ph. Was du hören wirst, Sokrates, ist noch dazu ganz für dich geeignet; denn die Rede, mit der wir uns beschäftigten, war überaus erotisch. Lysias führt nehmlich einen schönen Knaben auf, der versucht wird, jedoch von keinem Liebhaber; denn er sagt — und das ist eben das fein angelegte —, daß man dem Nichtliebenden ergebner seyn müsse, als dem Liebenden.

Sok. O Trefflicher! hätte er doch gesagt, daß man dem Armen ergebner seyn müsse, als dem Reichen, dem Aelteren ergebner, als dem Jüngeren, und was sich sonst für mich und die meisten von uns eignet; solche Reden wären artig und gemeinnützig. Ich bin nun so sehr begierig, die Rede zu hören, daß ich selbst nicht von dir weichen würde, wenn du auch nach Megara giengest, und, wie Herodikos, bis an die Mauer gelangt, wieder umkehrtest.

Ph. Wie meinst du, bester Sokrates? Glaubst du, was Lysias, der trefflichste unsrer jetzigen Redenschreiber, in Musse ausgearbeitet und nach geraumer Zeit vollendet hat, das werde ich Kunstloser seiner würdig aus dem Gedächtnisse vortragen können? Davon bin ich weit entfernt, ob es mir gleich lieber wäre, als noch so viel Geld.

Sok. Sollte ich den Phaedros nicht kennen, so müßte ich von mir selbst nichts mehr wissen; doch dem ist nicht so, vielmehr weis ich nur zu gut, daß er sich nicht damit begnügte, des Lysias Rede nur einmal zu hören, sondern daß er wiederholt in ihn drang, sie ihm vorzutragen, und dieser ihm willfahrte; und selbst dieses war ihm nicht hinreichend, vielmehr nahm er zuletzt die

Schrift und sah nach, was er am meisten wünschte; und da er dieses so von Frühe an getrieben hatte, gieng er, vom Sitzen ermüdet, zum Lustwandeln aus; und wahrhaftig ich glaube, er hat die Rede auswendig gelernt, wenn sie nicht zu lang war, und begab sich zur Stadt hinaus, um sich im Hersagen zu üben. Da begegnete er einem, dessen Leidenschaft es ist, Reden zu hören, und voll Freude, einen künftigen Genossen seiner Entzückung zu haben, heißt er ihn mitgehn. Der in Reden Verliebte bittet ihn, sie ihm vorzutragen; da ziert er sich und thut, als habe er keine Lust, sie herzusagen; und doch würde er zuletzt jeden, der sie nicht freiwillig hätte anhören wollen, dazu gezwungen haben. Bitte ihn daher, Phaedros, daß er jetzt gleich thue, was er doch bald ganz gewiß thun wird.

Ph. In Wahrheit, es dünkt mich am besten, die Rede so gut als ich kann herzusagen, da du Miene machst, mich auf keine Weise loszulassen, bis ich sie dir so, wie ich vermag, mittheile.

Sok. So ist es auch.

Ph. Nun so will ich es so machen, Sokrates: da ich dir versichern kann, daß ich die Worte gar nicht auswendig weis, wohl aber den Inhalt des Ganzen, so will ich das, was er als Unterschied des Liebenden und Nichtliebenden angab, jedes einzeln nach der Ordnung und vom ersten angefangen kurz vortragen.

Sok. Zeige mir doch erst, Lieber, was du da in der Linken unter dem Mantel hast; ich vermuthe es ist die Rede selbst; ist dies der Fall, so muß ich dir er-

klären, daß ich dich zwar sehr liebe, doch aber keineswegs gesonnen bin, wenn ich den Lysias selbst hören kann, mich dir herzugeben, damit du dich an mir übest. Wohlan zeige es mir.

Ph. Geh, Sokrates; du hast mir die Hofnung vereitelt, mich an dir üben zu können. Wo sollen wir uns hinsetzen und lesen?

Sok. Hieher wollen wir uns wenden und am Ilissos hingehn; dann können wir uns, wo es uns gefällt, ruhig niederlassen.

Ph. Wirklich zur rechten Zeit bin ich unbeschuht; denn du bist es immer; wir können daher sehr leicht durch das Wasser gehen und uns die Füße benetzen, was auch angenehm seyn wird, zumal in dieser Jahreszeit und um diese Stunde des Tags.

Sok. So geh voran und sieh zu, wo wir uns hinsetzen können.

Ph. Siehst du dort die überaus hohe Platane?

Sok. Was ist es damit?

Ph. Dort ist Schatten, milde Luft und Gras zum Sitzen oder, wenn wir das lieber wollen, zum Liegen.

Sok. So geh nur zu.

Ph. Sage mir doch, Sokrates, soll nicht Boreas hier vom Ilissos die Orithya geraubt haben?

Sok. Ja, so wird erzählt.

Ph. Also wohl von hieraus? Lieblich auch, rein und durchsichtig ist das Gewässer und ganz geeignet für Mädchen, daran zu spielen.

Sok. Nicht von hier aus, sondern weiter unterhalb, ohngefähr zwei oder drei Stadien, wo man zum

Heiligthume der Agraia geht; dort steht auch ein Altar des Boreas.

Ph. Ich habe das nicht recht gewußt. Aber sage mir doch Sokrates, hältst du auch diese Erzählung für wahr?

4. Sok. Wenn ich sie, wie die Weisen, bezweifelte, so wäre das wohl nicht so ungereimt; dann würde ich klügeln und behaupten, daß sie der Wind Boreas, als sie mit der Pharmakeia gespielt, von den nahen Felsen herabgeworfen habe; und nachdem sie so umgekommen, habe man gesagt, sie sei vom Boreas geraubt worden; [oder auch, sie sei vom Areopagos entführt worden; denn man sagt auch so, daß sie von da, nicht von dorther geraubt worden ist.] Ich meines Theils, Phaedros, halte dergleichen Forschungen wohl für artig, meine jedoch, daß ein sehr klügelnder, mühseliger und gar nicht zu beneidender Mann dazu gehört; schon deßhalb, weil es ihm dann obliegt, auch die Gestalten der Kentauren und der Chimaera ins Gerade zu bringen; dann strömt herbei die Schar der Gorgonen, Pegase und anderer dergleichen an Menge unzählbarer und an Sonderbarkeit wundervoller Wesen, die dem Ungläubigen, wenn er jedes mit roher Künstelei so bearbeiten will, daß er etwas wahrscheinliches herausbringe, großen Zeitaufwand kosten werden. Ich wenigstens habe keine Zeit dazu; die Ursache ist diese, Freund: ich kann noch nicht, was der delphische Spruch befiehlt, mich selbst erkennen; lächerlich aber dünkt es mich, ohne dieses erkannt zu haben, nach fremden Dingen zu forschen. Darum laß ich auch jene Dinge gehn, halte mich an den

gewöhnlichen Glauben, und forsche, wie ich eben sagte, nicht nach diesen Erzählungen, sondern erforsche mich selbst, um zu sehen, ob ich ein verworreneres und unsinnigeres Wesen bin, als Typhon, oder ein sanfteres und einfacheres Geschöpf, das von Natur einen göttlichen und milden Sinn in sich trägt. Aber, Freund, davon abzubrechen, ist nicht dieses der Baum, zu dem du mich hinführen wolltest?

Ph. Ja, das ist er.

Sok. Bei Gott, ein schöner Ruheplatz! Die Platane ist so umfassend und erhaben, die Höhe und das Schattige des Gesträuchs überaus angenehm und so in voller Blüthe, daß es den Ort mit dem süßesten Wohlgeruch erfüllt. Auch fließt die lieblichste Quelle unter der Platane dahin von gar kühlem Gewässer, wie man am Fuße spürt. Nach den Bildern und Weihgeschenken zu urtheilen, muß dieses ein Heiligthum der Nymphen und des Acheloos seyn. Auch die Luft des Orts ist so erquickend und anmuthig und mischt ihr sommerliches Gesäusel in den Chor der Cicaden. Am allerartigsten ist das Gras; denn seine sanfte Erhebung ist so bequem darauf zu liegen und mit dem Kopfe schön zu ruhen. Ganz vortrefflich also, lieber Phaedros, hast du mich als Fremden geführt.

Ph. Du bist auch, Bester, ein gar sonderbarer Mann; in Wahrheit gleichst du, wie du selbst sagst, mehr einem Fremden als einem Einheimischen; so wenig wanderst du aus der Stadt an die Gränze; ja ich glaube, du gehst nicht einmal vor das Thor.

Sok. Verzeihe mir, mein Bester; ich bin sehr lehrbegierig, und die Gegenden und Bäume können mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt. Doch du dünkst mich ein Mittel gefunden zu haben, das mich zum Ausgehen reizt; denn so wie man das hungrige Vieh fortleitet, indem man ihm Zweige oder Früchte vorhält, so könntest du mich wohl, wenn du mir Reden auf der Rolle vorzeigtest, durch ganz Attika, oder wohin du sonst wolltest, herumführen. Da wir nun hier angekommen sind, so denke ich mich niederzulegen; du wähle dir eine Lage, welche dir zum Lesen die bequemste scheint, und lies mir vor.

Ph. So höre.

Von meinen Angelegenheiten bist du unterrichtet, und daß ich der Meinung bin, es sei uns vortheilhaft, wenn es so geschehe, hast du bereits gehört; doch glaube ich das, was ich wünsche, deßhalb nicht zu verfehlen, weil ich nicht dein Liebhaber bin; denn diese gereut, was sie gutes gethan, sobald ihre Begierde nachgelassen hat, für jene aber ist kein Zeitpunct denkbar, in welchem sie Reue empfinden könnten; denn nicht gezwungen, sondern freiwillig erweisen sie, nach ihrem Vermögen, so gut als es die kluge Berathung ihres Besten verstattet, Wohlthaten. Ueberdies ziehen die Liebenden in Erwägung, was sie, von der Liebe verleitet, sich selbst zum Nachtheile gethan, und was sie für Wohlthaten erzeigt haben; und rechnen sie noch die Mühe dazu, die sie hatten, so glauben sie dem Lieblinge schon längst den schuldigen Gegendienst erwiesen zu haben; die Nichtliebenden hingegen können weder die dadurch veranlaßte Vernachlässigung

ihres Besten zum Vorwande gebrauchen, noch die ertragenen Mühen in Anschlag bringen oder auch die Uneinigkeiten mit ihren Verwandten vorschützen; daher bleibt ihnen, da diese Uebel wegfallen, nichts anderes übrig, als bereitwillig alles zu thun, wodurch sie glauben dem Jünglinge gefällig zu seyn. Ueberdies, wenn es sich deßhalb geziemen sollte, die Liebenden hoch zu schätzen, weil sie sagen, daß sie denjenigen ganz vorzüglich ergeben seien, denen sie ihre Gunst geschenkt, und kein Bedenken tragen, mit Wort und That, sollten sie sich auch anderen verhaßt machen, den Geliebten sich gefällig zu erzeigen; so ist, ob sie dieses mit Recht sagen, leicht daraus zu beurtheilen, daß sie alle, die sie später lieben, höher schätzen, als die früheren, und sicher auch, wenn jene es verlangen, den früher Geliebten Leid zufügen werden. Und ist es wohl vernünftig, so etwas einem Menschen Preis zu geben, der mit einer solchen Leidenschaft behaftet ist, die wohl kein Kundiger unternehmen würde abzuwenden? Sie selbst ja bekennen, daß sie mehr bethört als klug sind, und daß sie wohl einsehen, sie seien nicht bei Verstand, könnten sich aber selbst nicht beherrschen. Wie sollten sie daher, wenn sie wieder zu Verstand gekommen sind, das gut heißen, was sie in solcher Geistesverwirrung beschließen? Auch würdest du, wenn du aus der Zahl der Liebenden den Besten auswählen wolltest, nur unter wenigen die Wahl haben, wolltest du aber unter den übrigen den dir angemessensten aussuchen, so könntest du unter vielen wählen. Daher du weit größere Hofnung hegen kannst, unter den Vielen den zu finden, der würdig ist deiner Liebe. Wenn du ferner das beste

25702

hende Gesetz scheust, es möchte dir nehmlich, wenn es die Leute erfahren, Schande bringen, so ist natürlich, daß die Liebenden, die eben so von den andern beneidet zu werden glauben, wie sie sich gegenseitig beneiden, leicht gereizt werden, es auszusagen und prahlerisch jederman darzuthun, daß sie nicht vergeblich sich bemüht haben, die Nichtliebenden dagegen, die sich selbst beherrschen, das Bessere statt des Rufs bei den Menschen erwählen. Auch ist es bei den Liebenden unvermeidlich, daß viele es 14
erfahren und sehen, wie sie den Geliebten nachgehn und sich dieses zum besondern Geschäfte machen, so daß sie glauben, wenn sie beide im Gespräch erblicken, sie seien entweder der früheren oder der erst entstehenden Begierde wegen bei einander; den Nichtliebenden dagegen wegen des Zusammenseyns auch nur einen Vorwurf zu machen, fällt ihnen nicht ein, da sie wissen, daß es unvermeidlich ist, sich mit einander zu unterreden, sei es aus Freundschaft oder irgend eines anderen Vergnügens wegen. Ist 15
ferner die Besorgniß in dir entstanden, daß du glaubst, es sei schwer, in der Liebe zu beharren, und in andern Verhältnissen treffe, wenn Uneinigkeit eintrete, der Unfall beide auf gleiche Weise, hier aber, wo du das Preis gegeben, was du am werthesten hältst, entspringe für dich ein großer Nachtheil, so wirst du vernünftiger Weise die Liebenden weit mehr fürchten; denn gar vieles kränkt sie, und alles, meinen sie, geschehe zu ihrem Nachtheile. Deßhalb auch halten sie den Geliebten vom Umgange mit anderen zurück, von den Begüterten befürchtend, sie möchten sie an Reichthum übertreffen, von den Gebildeten, sie möchten ihnen an Einsicht überlegen seyn;

und was nur einer vorzügliches besitzt, dessen Einfluß suchen sie stets abzuwenden. Indem sie dich nun überreden, diesen ungefällig zu seyn, versetzen sie dich in Verlassenheit von Freunden, denkst du aber, dein eignes Bestes erwägend, klüger als sie, so kömmst du in
16 Zwistigkeit mit ihnen. Alle die hingegen, die nicht liebten und durch Trefflichkeit erlangten, was sie begehrten, werden auf die mit dir Umgehenden nicht neidisch seyn, vielmehr diejenigen, welche dieses nicht wollen, hassen, in der Meinung, daß du von diesen verachtet werdest, durch jene aber, die mit dir umgehen, gewinnest. Daher man weit größere Hofnung hegen kann, daß Freundschaft aus diesem Verhältnisse ihnen entspringen werde, als daß Feindschaft entstehe. Ueberdies begehren viele der Liebenden früher noch den Körper, als sie die Sinnesweise kennen gelernt haben und mit den übrigen Eigenheiten bekannt geworden sind; daher es ungewiß ist, ob sie dann noch ihre Freunde werden seyn wollen, wenn ihre Begierde aufgehört hat; bei den Nichtliebenden dagegen, die, schon früher sich befreundet, dieses erlangt haben, ist nicht zu erwarten, daß dasjenige, was ihnen Lust schaffte, ihre Freundschaft schwäche, sondern dieses wird
17 ein Erinnerungsmahl bleiben für das Zukünftige. Ueberdies steht dir bevor besser zu werden, wenn du mir Gehör giebst, als wenn dem Liebhaber; denn diese loben auch gegen Recht und Wahrheit, was du sagst und thust, theils weil sie befürchten sich verhaßt zu machen, theils weil sie, von Begierde beherrscht, für sich selbst schlechtere Einsicht haben. Denn darin zeigt sich das Eigne der Liebe, daß sie die Unglücklichen veranlaßt, auch das, was

anderen keine Kränkung verursacht, für betrübt zu halten, die Glücklichen aber nöthigt, auch dem, was der Freude nicht werth ist, Lobspruch zu ertheilen; daher man weit mehr die Geliebten bemitleiden, als beneiden sollte. Wenn du aber mir Gehör giebst, so werde ich erstlich nicht um der gegenwärtigen Lust zu pflegen, mit dir umgehen, sondern des zukünftigen Nutzens wegen, nicht der Liebe unterliegend, sondern mich selbst beherrschend, auch nicht geringfügiger Dinge wegen Feindschaft anspinnend, sondern aus wichtigen Ursachen nur langsam schwachen Zorn fassend, unfreiwilliges gern verzeihend, freiwilliges aber suchend abzuwenden; denn das sind die Kennzeichen einer lange Zeit dauernder Freundschaft. Wenn du etwa die Meinung hegst, daß starke Freundschaft nicht möglich sei, wenn man nicht liebe, so mußt du erwägen, daß wir dann weder die Söhne über alles hochschätzen würden, so wie auch unsere Väter und Mütter, noch treue Freunde uns erwerben könnten, die es nicht durch solches Begehren werden, sondern durch andere Bestrebungen. Wenn man außerdem den Bedürftigen vorzüglich ergeben seyn soll, so gebührt es sich auch unter den anderen nicht den Besten, sondern den Hülflosesten Gutes zu thun, denn von den größten Uebeln befreit, werden sie uns am meisten Dank wissen. Ueberdies wären auch bei besonderen Festlichkeiten nicht die Freunde zu laden, sondern, die uns darum ersuchten und der Sättigung bedürften; denn diese werden dir anhängen, nachgehn, vor die Thür kommen, nicht am wenigsten Dank wissen, und viel Gutes dir wünschen. Aber ohne Zweifel ziemt es sich, nicht den sehr Bedürftigen

ergeben zu seyn, sondern denen, die am meisten Dank abstatten können, noch auch den Liebenden allein, sondern denen, die der Gunst würdig sind; auch nicht denen, die deine Blüthe genießen werden, sondern solchen, die dir, wenn du älter geworden, von ihren Gütern mittheilen; nicht denen, die nach erlangter Gunst gegen andere prahlen, sondern die aus Scham gegen alle schweigen; nicht denen, die nur kurze Zeit sich bemühen, sondern denen, die unverändert das ganze Leben hindurch Freunde bleiben werden; nicht solchen, die nach erloschener Begierde Vorwand zur Feindschaft suchen, sondern die nach genossener Blüthe ihre eigne Trefflichkeit zeigen werden. Du nun sei des Gesagten eingedenk und ziehe dieses in Erwägung, daß die Freunde die Liebenden ermahnen, von ihrer bösen Neigung abzulassen, den Nichtliebenden aber noch nie einer ihrer Anverwandten vorgeworfen hat, daß sie dieser Ursache wegen ihr eignes Bestes schlecht berathen. Vielleicht fragst du mich, ob ich dir rathe, allen, die nicht lieben, dich zu ergeben; aber nicht einmal der Liebende, glaube ich, wird dir zumuthen, gegen alle Liebende diese Gesinnung zu hegen; denn weder der Empfangende wird dir dann gleichen Dank wissen, noch auch du, wenn du es vor den anderen verborgen halten willst, so leicht dieses thun können. Es soll aber kein Schaden daraus entspringen, sondern Vortheil für beide. Ich glaube nun, das Gesagte sei hinreichend; vermissest du noch etwas als übergangen, so frage.

Was hältst du von der Rede, Sokrates? Ist sie nicht ausnehmend, vorzüglich im Ausdrucke, gearbeitet?

Sok. Wunderschön ist sie, so daß ich ganz außer mich versetzt bin; und dieses ist mir durch dich widerfahren, Phädros, indem ich auf dich hinblickte; denn du schienst mir während des Vorlesens ganz entzückt zu seyn von der Rede, und da ich glaubte, daß du weit mehr, als ich, von diesen Dingen verständest, so ließ ich mich von dir fortreißen und so fortgerissen schwärmte ich mit dir göttlichem Haupte.

Ph. Wie? so denkst du zu scherzen?

Sok. Glaubst du denn, daß ich scherze und nicht ernsthaft bin?

Ph. Keineswegs, Sokrates; aber sage mir in Wahrheit beim Zeus der Freundschaft, glaubst du, daß irgend ein anderer unter den Hellenen besseres, als dieses, und mehreres über denselben Gegenstand sagen könne?

Sok. Wie? auch darin soll von mir und dir die Rede gelobt werden, daß ihr Verfasser das Nöthige gesagt, nicht bloß darin, daß er jeden Ausdruck bestimmt, rund und sorgfältig abgedrechselt hat? Wenn es seyn muß, so gebe ich es dir zu Gefallen zu; denn mir ist es entgangen vermöge meiner Unfähigkeit, indem ich allein auf das Rednerische Acht hatte; und dieses, glaubte ich, würde selbst Lysias nicht für hinreichend halten. Auch schien er mir, Phädros, wenn du nicht anderer Meinung bist, zwei- und dreimal dasselbe gesagt zu haben, so, als sei es ihm nicht gar leicht, über denselben Gegenstand viel zu sagen. Vielleicht lag ihm auch nichts daran; denn er schien mir nur prahlerisch zeigen zu wollen, daß er im Stande sei, eins und dasselbe bald so bald anders darstellend, immer trefflich zu reden.

Ph. Das ist nichts, Sokrates; denn eben dieses hat die Rede in einem hohen Grade; nehmlich was nur der Rede werthes im Gegenstande enthalten war, davon hat sie nichts übergangen; daher wohl niemand mehreres und würdigeres zu sagen vermöchte, als das von ihm Vorgetragene.

Sok. Darin kann ich dir keineswegs Recht geben; denn alte weise Männer und Frauen, die darüber gesprochen und geschrieben, würden mich widerlegen, wenn ich dir zu Gefallen dieses einräumte.

Ph. Wer sind sie, und wo hast du einmal besseres gehört?

Sok. Das kann ich dir jetzt nicht sogleich sagen, aber gewiß habe ich es von einigen gehört, sei es von der schönen Sappho, vom weisen Anakreon oder von Verfassern ungebundner Rede. Fragst du, woraus ich es schließe? Die Brust erfüllt, o Trefflicher, fühle ich, daß ich anderes, nicht schlechteres, als jenes ist, zu sagen im Stande bin; denn daß ich von mir selbst nichts der Art kenne, weis ich sehr wohl, meiner Unkunde mir bewußt; es kann daher, denke ich, nicht anders seyn, als daß ich aus fremder Quelle irgendwoher durch das Gehör gleich einem Gefäße angefüllt bin; aus Stumpfsinn aber habe ich auch dieses vergessen, wie und von wem ich es gehört habe.

Ph. Trefflich, edelster Freund; sage mir nicht, auch wenn ich dich darum bitten sollte, wie und von wem du es gehört hast, das aber thue, was du eben gesagt: versprich anderes, das besser und nicht weniger ist, als das im Buch Enthaltene, vorzutragen, des letzteren dich ent-

haltend, und ich verspreche dir von meiner Seite, wie die neun Archonten, eine goldene Bildsäule in Lebensgröße in Delphi zu weihen, nicht bloß die meinige, sondern auch die deinige.

Sok. Gar lieb und wahrhaft golden bist du, Phädros, wenn du meinst, daß ich behaupte, Lysias habe das Ganze verfehlt, und man könne außer dem von ihm Vorgetragenen alles andere sagen; dieses, glaube ich doch, kann auch beim schlechtesten Redenschreiber nicht Statt finden. Nehmen wir zum Beispiel den Gegenstand, von welchem die Rede handelt; glaubst du wohl, daß der Redner, der den Satz ausführen will, dem Nichtliebenden müsse man ergebner seyn, als dem Liebenden, wenn er, was doch nothwendig ist, des einen Besonnenheit zu preisen und des andern Unsinnigkeit zu tadeln unterläßt, noch etwas anderes werde sagen können? Dieses, glaube ich, muß man des Redners Gutdünken überlassen und ihm nachsehn, und darin ist auch nicht die Erfindung, sondern nur die Anordnung zu loben, bei dem aber, was nicht nothwendig ist und schwer zu erfinden, außer der Anordnung auch die Erfindung.

Ph. Ich gebe dir dieses zu; denn du scheinst mir Recht zu haben; ich selbst auch werde es so machen: daß es mit dem Liebenden übler steht, als mit dem Nichtliebenden, will ich dir verstatten anzunehmen, wenn du aber im Uebrigen mehreres und würdigeres sagst, als Lysias, so soll neben dem Weihgeschenke der Kypseliden dein Bild aus getriebenem Erzblech zusammengefügt zu Olympia stehn.

Sok. Du ereiferst dich, Phädros, weil ich deinen Liebling angegriffen habe, um dich zu necken, und glaubst, daß ich mich wirklich unterfangen werde, um seine Weisheit zu übertreffen, noch künstlicher zu reden.

Ph. Damit, o Freund, fällst du in dieselbe Schlinge: denn auf alle Weise mußt du reden, wie du es im Stande bist; sieh dich aber vor, daß wir nicht jene lästige Weise der Komiker: sich einander alles zurückzugeben, nachzuahmen brauchen; wolle mich also nicht nöthigen dir zu sagen: sollte ich den Sokrates nicht kennen, so müßte ich von mir selbst nichts mehr wissen, und jenes: er hatte zwar Lust zu reden, zierte sich aber. Denke nur, daß wir von hier nicht weggehn, bevor du sagst, was du in der Brust zu tragen vorgabst. Wir sind allein und ganz einsam, und ich bin der stärkere und jüngere. Aus allem diesem nimm ab, was ich sagen will, und laß es nicht darauf ankommen, gezwungen statt freiwillig zu sprechen.

Sok. Aber ich werde mich lächerlich machen, trefflicher Phädros, wenn ich Ungelehrter nach einem guten Redner über denselben Gegenstand unvorbereitet spreche.

Ph. Weist du was? Höre auf, den Spröden gegen mich zu spielen; denn gewiß ich habe etwas, was ich nur zu sagen brauche, um dich zum Reden zu zwingen.

Sok. O sage es doch nicht.

Ph. Nein, ich sage es, und meine Rede wird ein Eidschwur seyn. Ich schwöre nehmlich — bei welchem Gotte doch? Wenn du willst, bei dieser Platane — daß ich dir gewißlich, wenn du mir nicht hier vor ihrem

Angesichte die Rede hältst, nie wieder irgend eine Rede von irgend einem Schriftsteller zeigen oder ankündigen werde.

Sok. Ei du Böser! was für ein gutes Mittel hast du ausgesonnen, einen redenliebenden Mann zu zwingen, daß er thut, was du begehrst!

Ph. Nun was zögerst du noch?

Sok. Nicht mehr, da du diesen Eid geschworen hast; denn wie wäre ich fähig, mich einer solchen Lockspeise zu enthalten?

Ph. So rede.

Sok. Weist du, wie ich es machen werde?

Ph. Wie denn?

Sok. Verhüllt werde ich sprechen, damit ich so schnell als möglich davon komme und dich nicht ansehen kann; denn sonst würde ich aus Scham verlegen werden.

Ph. Rede nur; übrigens kannst du thun, was du willst.

Sok. Wohlan denn, ihr Musen, mögt ihr nun von der Art des Gesanges die helltönenden heißen oder vom musikalischen Volke der Ligyer diesen Beinamen empfangen haben, steht meiner Rede bei, die dieser Treffliche zu halten mich nöthigt, damit sein Freund, den er zuvor schon für einen Weisen hielt, jetzt noch weiser erscheine.

Es war einmal ein Knabe, vielmehr ein zarter, sehr schöner Jüngling; dieser hatte sehr viele Liebhaber. Einer von ihnen war sehr einschmeichelnd, der, ob er ihn gleich nicht weniger liebte, als jeder andere, doch den Knaben überredete, daß er nicht verliebt sei. Er drang

einst in ihn und suchte ihm eben dieses einzureden, daß er dem Nichtliebenden ergebner seyn müsse, als dem Liebenden. Er sprach so zu ihm. In allem, Geliebter, muß man von dem einen ausgehn, wenn man sich recht berathen will: man muß wissen, worüber man sich berathschlagt; sonst verfehlt man nothwendig das Ganze; die meisten sehen jedoch nicht ein, daß sie das Wesen des jedesmaligen Gegenstandes nicht erkennen; so als wüßten sie es, verständigen sie sich im Anfange der Untersuchung nicht, und im Fortschreiten trifft sie dann der verdiente Lohn: weder mit sich selbst, noch unter einander kommen sie in Einverständniß. Laß uns das nicht widerfahren, was wir anderen vorwerfen, sondern, da dir und mir die Frage vorliegt, ob man mit dem Liebenden oder mit dem Nichtliebenden in Freundschaft treten müsse, so laß uns zuvor über den Begriff der Liebe, was sie ist und welche Kraft sie besitzt, übereinkommen, und diese Bestimmung vor Augen habend und alles auf sie beziehend die Untersuchung anstellen, ob sie Nutzen oder Schaden bringt. Daß die Liebe eine Begierde ist, sieht jeder ein, daß aber auch die Nichtliebenden das Schöne begehren, wissen wir. Wodurch also werden wir den Liebenden und den Nichtliebenden unterscheiden? Man muß erwägen, daß in jedem von uns zwei herrschende und leitende Kräfte sind, denen wir folgen, wohin sie uns führen; die eine ist die angebohrne Begierde nach Lust, die andere die erworbene Ueberzeugung, die nach dem Besten strebt. Diese sind in uns bald einstimmig, bald in Aufruhr, und bald hat die eine, bald wieder die andere die Oberhand. Die Herrschaft der Ueber-

zeugung, die durch Vernünftigkeit zum Besten hinführt und uns beherrscht, heißt Besonnenheit, die Gewalt der Begierde aber, die vernunftlos zur Lust hinreißt und uns überwältigt, hat den Namen Ausgelassenheit erhalten. Die Ausgelassenheit ist vielnamig, denn sie ist vieltheilig und vielartig. Welche von diesen Arten nun vorherrschend geworden ist, diese giebt nach ihrer Benennung dem von ihr Beherrschten den Namen, der wieder schön noch besitzenswerth ist. Jene die Erkenntniß des Besten und die andere, Begierden überwältigende Begierde nach Speise heißt Schlemmerei und trägt ihren Namen auf den von ihr Gefesselten über; die uns unterjochende Begierde nach Trank, welche den von ihr Behafteten eben dahin reißt, was diese für einen Namen hat, ist für sich klar; eben so sind die ähnlichen Benennungen der ähnlichen Begierden, so wie jede von ihnen die Oberhand behauptet, bekannt. Welcher Begierde wegen nun alles bisherige auseinandergesetzt worden ist, leuchtet wohl von selbst ein; doch erörtert wird es deutlicher werden, als nicht erörtert. Nehmlich die ohne Vernunft das Streben nach dem Rechten überwältigende Begierde, dir zur Lust der Schönheit hingerissen wird, aber, von den ihr verwandten Begierden zur Schönheit der Körper gewaltig hingetrieben, siegreich wieder hinreißt, hat von eben diesem gewaltigen Triebe den Namen erhalten und heißt Liebe.

Aber, lieber Phädros, kömmt es dir nicht auch so vor, als sei ich in einen begeisterten Zustand verfallen?

Ph. Allerdings, Sokrates, hat dich ein ungewöhnlicher Wortfluß ergriffen.

Sok. Ruhig also höre mir zu; denn in Wahrheit scheint der Ort göttlich zu seyn; wenn ich daher etwa im Fortgange der Rede ganz entzückt werde, so laß es dich nicht wundern; denn jetzt schon ist meine Rede nicht weit mehr von den Dithyramben entfernt.

Ph. Sehr wahr.

Sok. Und daran bist du Schuld. So höre das Weitere; vielleicht kann, was mich anwandelt, noch entfernt werden. Doch dieses wollen wir der Gottheit überlassen und mit unsrer Rede zum Knaben zurückkehren.

Nun, Bester, was das ist, worüber wir uns zu berathen haben, das ist erklärt und bestimmt; dieses im Auge habend, erörtern wir das Weitere, was nehmlich für ein Nutzen oder Schaden vom Liebenden und Nichtliebenden dem sich Ergebenden wahrscheinlicher Weise erwachsen wird. Der von der Begierde Beherrschte und der Lust Fröhnende wird nothwendig den Geliebten sich so angenehm als möglich bereiten; dem Kranken nun ist alles angenehm, was ihm nicht widerstrebt, das Bessere und Gleiche aber verhaßt; sonach wird auch der Liebhaber für sich den Liebling weder als besser noch als ihm gleich dulden, sondern ihn schwächer und untergebner machen; schwächer aber ist der Unwissende, als der Weise, der Feige, als der Tapfre, der im Reden Unfähige, als der Rednerische, der Stumpfsinnige, als der Schnellfassende. Solche Uebel und noch mehrere in Rücksicht auf den Geist sind es, die dem Lieblinge vom Liebhaber entstehen, indem er sie ihm bereitet, und über die er sich, wenn sie dem Geliebten von Natur inwohnen, nicht anders als freuen kann; denn sonst ist er der augenblick-

lichen Lust beraubt. Nothwendig also ist er neidisch, und indem er ihn von anderm nützlichem Umgange zurückhält, durch den er sich vorzüglich zum Manne bilden könnte, fügt er ihm schon großen Schaden zu, den größten aber dadurch, daß er ihn von solchem Umgange abzieht, durch den er zu höherer Weisheit gelangen könnte; und dieses ist die göttliche Philosophie, von welcher der Liebhaber den Liebling nothwendig fern hält, aus Furcht verschmäht zu werden, dagegen alles anwendet, damit er in allem unwissend bleibe und in allem nach dem Liebhaber sich richte; so beschaffen wird er diesem zwar die größte Lust, sich selbst aber den größten Nachtheil bereiten. Was also den Geist betrifft, so ist keineswegs ein nützlicher Vorsteher und Gefährte ein von Liebe ergriffener Mann. Die Beschaffenheit und Pflege des Körpers aber, wie nehmlich der den Körper, dessen Herr er geworden ist, besorgen wird, der das Angenehme statt des Guten gezwungen ist zu verfolgen, dieses müssen wir darauf betrachten. Man wird ihn einem weichlichen Knaben nachgehn sehen, nicht einem festen oder in freier Sonne erzogenen, sondern einem in dichtem Schatten aufgewachsenen, der männlicher Arbeiten und trocknen Schweißes unkundig ist, kundig aber der verzärtelten unmännlichen Lebensweise, mit fremden Farben und Zierden in Ermangelung eigner geziert, und alles, was damit in Verbindung steht, hegend. Da dieses für sich klar ist, und man es nicht weiter zu erörtern braucht, so wollen wir es im Allgemeinen bestimmen und dann zu etwas anderem fortgehn. Ein solcher Körper also wird im Kriege und in großen Bedrängnissen dem Feinde

Muth machen, dem Freunde aber und selbst dem Liebhaber Besorgniß erregen. Dieses nun als für sich klar erörtern wir nicht weiter, sondern suchen, was das nachfolgende ist, darzuthun, welchen Nutzen oder Schaden nehmlich in Betreff des Besitzthums der Umgang und die Aufsicht des Liebhabers bringen wird. Einleuchtend ist es wohl jederman, am meisten dem Geliebten, daß er vor allem der theuersten, wohlmeinendsten und göttlichsten Besitzthümer den Geliebten beraubt zu sehen wünscht; Vater nehmlich, Mutter, Anverwandte und Freunde wird er gern sehen, daß sie ihm entrissen werden, weil er sie für Störer und Tadler des so süßen Umgangs mit ihm hält; den vollends, der Vermögen besitzt, sei es Geld oder andere Güter, wird er weder für so leicht zu gewinnen, noch auch, wenn er gewonnen ist, für so leicht zu behandeln halten; woraus ganz unvermeidlich folgt, daß der Liebhaber dem Lieblinge sein Vermögen beneidet, über den Verlust desselben aber sich freut. Ueberdies wird der Liebhaber den Liebling die längste Zeit ehelos, kinderlos und hauslos zu sehen wünschen, seine Lust die längste Zeit zu erndten trachtend. Wohl giebt es auch andere Uebel, aber den meisten hat doch ein Dämon augenblickliches Vergnügen beigemischt; so hat die Natur dem Schmeichler, diesem gewaltigen Thiere und großen Verderben, ein nicht kunstloses Vergnügen beigegeben; auch könnte man die Buhlerei als verderblich tadeln und vieles andere der Art, was man pflegt und womit man sich beschäftigt, dieses gewährt aber doch einen täglichen Genuß; dem Liebhaber hingegen ist der Liebhaber, außerdem daß er ihm

Schaden zufügt, für daß tägliche Zusammenleben höchst unerfreulich. Das alte Sprichwort sagt nehmlich, der Altersgenosse erfreut sich des Altersgenossen; die Gleichheit an Jahren, denke ich mir, die zu denselben Vergnügungen hinführt, bewirkt durch Gleichgesinntheit Freundschaft; und doch bringt auch dieser Umgang Ueberdruß hervor. Der Zwang wird fernerjedem in jeder Sache lästig genannt, und dieser kömmt beim Liebhaber ganz vorzüglich zur Ungleichheit des Alters noch hinzu. Der Aeltere nehmlich, mit dem Jüngeren zusammenseiend, wird sich weder Tags noch Nachts gern von ihm trennen; denn er wird von heftigem und rasendem Triebe fortgerissen, der ihm wohl stets Vergnügen schafft, wenn er den Liebling sieht, hört, berührt und mit allen Sinnen an ihm haftet, so daß er fest an ihn geschmiegt mit Lust ihm dient, dem Geliebten aber — welche Tröstung, welches Vergnügen kann er ihm gewähren, daß er nicht, die gleiche Zeit mit ihm zubringend, äußerste Unlust empfinde, wenn er die ältere, schon verblühte Gestalt vor sich sieht, mit der noch vieles andere in Verbindung steht, dessen Erwähnung schon unerfreulich ist anzuhören, geschweige die wirkliche, stets gezwungene Berührung; wenn er sich ferner vor argwöhnischen Hütern zu hüten hat, und zwar zu allen Zeiten und gegen jederman, und unzeitige, übertriebene Lobsprüche sowohl, als Vorwürfe anhören muß, die vom nüchternen unerträglich, vom trunkenen aber nicht bloß unerträglich, sondern noch dazu schändlich sind, da er sich übermäßiger und nichts verhüllender Frechheit überläßt. Als Liebender ist er verderblich und

widerlich, hat er aber aufgehört zu lieben, so zeigt er sich für die Folgezeit treulos, auf welche er doch den Liebling mit vielen Eidschwüren und Bitten vertröstete und so mit Mühe ihn hinhielt, daß er den damaligen lästigen Umgang ertrug in Erwartung herrlichen Lohns. Soll er dann diesen abtragen, so hat er, Liebe und Schwärmeret mit Verstand und Besonnenheit vertauschend, einen andern Beherrscher und Vorsteher in sich gewählt, und ist umgewandelt ohne Wissen des Lieblings. Dieser fordert von ihm den Lohn für das Vergangene und erinnert ihn an das, was er gethan und gesprochen, so als rede er noch mit demselben Menschen; der aber kann sich aus Scham nicht erklären, daß er ein anderer Mann geworden ist, noch auch weis er, wie er die Eidschwüre und Verheißungen der früheren vernunftlosen Herrschaft erfüllen soll, da er jetzt zu Verstand und Besonnenheit gekommen ist, damit er nicht, eben so wie zuvor handelnd, dem, was er sonst war, gleich und wieder derselbe werde. Flüchtig also geht er dann, und nothgedrungen den betrügend, dessen Liebhaber er sonst war, begiebt er sich, nachdem sich das Blatt plötzlich gewendet hat, veränderten Sinnes auf die Flucht. Jener sieht sich gedrungen ihn zu verfolgen mit Unwillen und Verwünschungen; aber gleich anfangs hätte er wissen sollen, daß er sich nie einem Liebenden und von vernunftlosem Triebe Fortgerissenen ergeben dürfe, sondern vielmehr einem Nichtliebenden und Verständigen, außerdem könne er nicht anders als einem Treulosen, Mürrischen, Neidischen und Widerlichen sich Preis geben, der ihm Schaden bringe in Betreff seines Vermögens, Scha-

den bringe in Rücksicht auf die Beschaffenheit seines Körpers, den größten Schaden aber ihm zufüge in Absicht auf seine Geistesbildung, das in Wahrheit schätzbarste Gut, das es bei Menschen und Göttern giebt und je geben wird. Dieses, o Jüngling, mußt du erwägen und erkennen, daß, so wie als Speise der Sättigung wegen

Wölfe begehren das Lamm, so auch
Liebhaber den Knaben.

Da haben wir es, Phädros; nicht weiter wirst du mich reden hören; denn gescheidter ist es ich ende die Rede.

Ph. Und doch glaubte ich, daß sie noch nicht über die Mitte hinaus sei und dasselbe vom Nichtliebenden darthun werde, daß man ihm nehmlich ergebner seyn müsse, die Vortheile aufzählend, die er gewähre. Warum nun brichst du ab, Sokrates?

Sok. Hast du nicht bemerkt, du Unvergleichlicher, daß ich schon in Versen sprach, nicht mehr in Dithyramben, und noch dazu beim Tadeln? Wenn ich vollends den anderen zu preisen beginne, was glaubst du werde ich dann thun? Siehst du nun, daß mich die Nymphen, denen du mich Preis gegeben, zuverlässig begeistern werden? Kurz also erkläre ich, daß von allem, was ich dem einen zum Vorwurfe gemacht habe, das gegentheilige Gute dem andern beiwohnt: denn was bedarf es vieler Worte? Ueber beide ist ja hinreichend gesprochen worden, und so mag der Rede, was ihr gebührt, zu Theil werden; denn ich werde über den Fluß hier gehn und mich entfernen, bevor ich von dir zu etwas noch ärgerem gezwungen werde.

Ph. Noch nicht, Sokrates, bis die Hitze vorüber ist; denn merkst du nicht, daß es gerade Mittagszeit ist? Warten wir also und unterreden uns über das Gesprochene; dann sobald es kühle geworden, gehen wir.

Sok. Göttlich bist du, Phädros, was Reden betrifft, und in der That bewundernswürdig; denn ich glaube, daß von den zu deinen Lebzeiten verfaßten Reden keiner mehrere, als du, hervorgebracht hast, sei es selbst sie haltend oder andere auf irgend eine Art dazu nöthigend. Den Thebäer Simmias nehme ich aus, alle anderer aber übertriffst du bei weitem. Und jetzt scheinst du mir schon wieder Urheber einer Rede geworden zu seyn.

Ph. Das ist keine unangenehme Botschaft; doch sage mir, wie und von was für einer Rede?

Sok. Als ich über den Fluß gehen wollte, mein Bester, vernahm ich das gewöhnliche göttliche Anzeichen: ich glaubte eine Stimme zu hören, die mir verbot hinwegzugehn, bevor ich mich gereinigt hätte, weil ich mich gegen die Gottheit versündigt. Nun bin ich ein Wahrsager — zwar kein großer, doch verstehe ich, wie die schlechten Schreiber, so viel, als ich für mich selbst brauche; darum erkenne ich deutlich mein Vergehen. Keinem Zweifel, Freund, unterliegt es, daß die Seele wahrsagerisch ist, denn es beunruhigte mich etwas während der vorigen Rede, und voll Angst war ich, ich möchte, wie Ibykos sagt, der Ehre bei den Göttern verlustig, die bei den Menschen dafür tauschen. Jetzt nun sehe ich mein Vergehen ein.

Ph. Was meinst du denn nur?

Sok. Eine schreckliche Rede, Phädros, eine schreckliche hast du hergebracht und mich zu halten genöthigt.

Ph. Wie so?

Sok. Eine einfältige und etwas gotteslästerliche; und könnte es eine schrecklichere geben, als eine solche ist?

Ph. Nein, wenn das anders wahr ist, was du sagst.

Sok. Nun, hältst du nicht den Eros für den Sohn der Aphrodite und für einen Gott?

Ph. Dafür wird er freilich ausgegeben.

Sok. Aber nicht vom Lysias, auch nicht von deiner Rede, so wie sie mein von dir bezauberter Mund gesprochen hat. Wenn nun Eros ein Gott oder etwas göttliches ist, wie er es auch ist, so kann er nichts böses seyn; die beiden letzten Reden aber sprachen so von ihm, als sei er dieses. Darin also fehlten sie gegen den Eros. Ueberdies war ihre Einfalt gar allerliebst; nichts gesundes und wahrhaftes brachten sie nehmlich vor, und doch brüsteten sie sich, als wären sie Wunder etwas, wenn sie ein paar Leutlein täuschten und ihren Beifall erhielten. Ich nun, Freund, muß mich reinigen, und für die in der Götterlehre Sündigenden giebt es eine alte Reinigung, die Homeros nicht kannte, wohl aber Stesichoros. Der Augen nehmlich beraubt wegen der Schmähung auf die Helena, entgieng ihm nicht so, wie dem Homeros, die Ursache, sondern als Musiker erkannte er sie und dichtete sogleich: Nicht wahrhaft ist die Rede, nicht bestiegst du die wohlgezimmerten Schiffe, nicht kamst du nach Per-

gama Troja's. Den ganzen sogenannten Widerruf dichtend bekam er auf der Stelle sein Gesicht wieder. Ich werde es aber hierin klüger als beide machen: ehe ich noch wegen der Schmachrede auf den Eros gestraft werde, will ich versuchen ihm den Widerruf darzubringen, und zwar mit entblößtem Haupte, nicht, wie zuvor, aus Scham verhüllt.

Ph. Du könntest mir nichts angenehmeres sagen, Sokrates.

Sok. Du siehst nehmlich doch ein, bester Phädros, wie schamlos die beiden Reden gesprochen worden sind, die letzte und die aus dem Buche vorgelesene. Denn wenn ein edler Mann von sanfter Gesinnung, der einen eben solchen liebte oder früher geliebt hätte, uns sagen hörte, daß die Liebhaber wegen Kleinigkeiten großen Zwist anstiften und gegen den Liebling neidisch, ja ihm verderblich sind, meinst du nicht, daß er glauben würde, unter Schiffern erzogene Menschen zu hören, die nie eine edle Liebe gesehn, und daß er weit davon entfernt seyn würde, uns darin beizustimmen, worin wir den Eros tadelten?

Ph. Wohl möglich beim Zeus, o Sokrates.

Sok. Aus Scham nun vor einem solchen Manne und aus Furcht vor dem Eros wünschte ich gar sehr, mit einer genießbaren Rede das Salzige der zuvor gehaltenen wegzuspülen, und ich rathe auch dem Lysias, baldigst darüber zu schreiben, daß man unter gleichen Verhältnissen dem Liebhaber mehr, als dem Nichtliebenden ergeben seyn müsse.

Ph. So wisse nur, daß dieses geschehen wird; denn wenn du dem Liebhaber eine Lobrede hältst, so kann ich nicht anders als den Lysias nöthigen, daß er ebenfalls eine Rede darüber verfasse.

Sok. Das traue ich dir wohl zu, so lange du der alte bleibst.

Ph. Rede nur getrost.

Sok. Wo ist denn der Knabe geblieben, zu dem ich vorher gesprochen habe, damit er auch diese Rede hört und nicht etwa, weil er nichts davon vernommen, übereilt dem Nichtliebenden sich hingiebt?

Ph. Der ist immer hier in deiner Nähe, so oft du nur willst.

Sok. So denke dir, lieber Knabe, daß die vorige Rede vom Phädros war, dem Sohne des Pythokles, einem myrrhinusischen Manne, die ich aber jetzt halten werde, ist vom Stesichoros, dem Sohne des Euphemos, dem Himeraeer. Sie beginnt mit der Erklärung, daß nicht wahrhaft ist die Rede, welche behauptet, daß man, wenn auch ein Liebhaber zugegen sei, dem Nichtliebenden ergeben seyn müsse, weil der eine begeistert, der andere besonnen sei; denn wäre es so allgemeingültig, daß die Begeisterung ein Uebel sei, so würde man dieses mit Recht behaupten; so aber werden uns ja die größten Güter durch die Begeisterung zu Theil, wenn sie nehmlich durch göttliches Geschick verliehen wird. Die Weissagerin in Delphi und die Priesterinnen in Dodona nehmlich haben in der Begeisterung schon viel herrliches für das besondere, wie für das öffentliche Leben unserem Hellas geleistet, im besonnenen Zustande aber wenig

oder nichts. Wollten wir ferner von der Sibylla und allen anderen reden, die mit Hülfe der göttlichen Wahrsagekunst vielen gar vieles für die Zukunft richtig vorhergesagt haben, so würden wir weitläufig werden und doch nur allbekanntes vortragen. Dieses aber verdient bemerkt zu werden, daß auch die Alten, welche die Namen festgesetzt haben, den begeisterten Wahnsinn weder für schändlich noch für schimpflich hielten; sonst würden sie ja nicht der schönsten Kunst, welche das Zukünftige erkennt, eben diesen Namen beigelegt und sie Wahnsagekunst genannt haben; nein, weil sie den Wahnsinn, wenn er durch göttliches Geschick zu Theil wird, für etwas schönes hielten, gaben sie ihr diesen Namen; die jetzigen aber verwandelten ungeschickter Weise das n in r und nannten sie Wahrsagekunst. Eben so nannten sie der Besonnenen Erforschung der Zukunft durch Vögel und andere Zeichen, weil sie durch Ueberlegung der menschlichen Deutung zu Theil wird, deutende Forschung; daher auch sagten sie deutender Geist; und dieses Deuten bildeten die Neueren, der Verlängerung zu Liebe, in Deuterei um. Um so vollkommener und würdiger nun die Wahrsagekunst ist, als die Deuterei, der Name so wohl wie die Sache, um so schöner ist, wie die Alten bezeugen, der von Gott verliehene Wahnsinn, als die vom Menschen ausgehende Besonnenheit; denn von den größten Krankheiten und Mühseligkeiten, die wegen Versündigungen der Zorn der Götter verhängt hatte, verschaffte der Wahnsinn, in irgend einem Gliede des Stammes erwachend und die Zukunft erkennend, denen, welche es bedurften, Befreiung, indem er seine Zuflucht nahm zu

Gebeten und Dienſten der Götter, wodurch er eben, Reinigung und Weihung erlangend, den von ihm Ergriffenen ſchuldlos machte für die gegenwärtige und zukünftige Zeit, dem wahrhaft in Wahnſinn und Begeiſterung Verſetzten Rettung aus dem gegenwärtigen Uebel verſchaffend. Die dritte Begeiſterung und Wahnſinnigkeit, die von den Muſen ſtammende, bildet, indem ſie eine zarte und unbefleckte Seele ergreift, die ſie anregt und entzündet zu Geſängen und anderen Arten der Dichtkunſt, durch Verherrlichung unzählbarer Thaten der Aelteren die Nachkommen. Und wer ohne dieſe Wahnſinnigkeit von den Muſen zu den Thüren der Poeſie hintritt, in der Meinung, durch Kunſt ein vollkommner Dichter zu werden, ein ſolcher wird als ungeweiht befunden, und ſeine, als eines Beſonnenen, Dichtung von der des Begeiſterten verdunkelt. So viel und noch mehr Herrliches, das die von den Göttern ſtammende Wahnſinnigkeit bewirkt, kann ich dir anführen. Daher wollen wir die Behauptung nicht fürchten und uns von ihr nicht beunruhigen laſſen, daß man dem entzückten Freunde den beſonnenen vorziehen müſſe, ſondern dann erſt ſoll ihr der Siegespreis zuerkannt werden, wenn ſie außerdem bewieſen hat, daß nicht zur Wohlfahrt die Liebe dem Liebenden und Geliebten von den Göttern geſendet wird. Wir nur haben das Gegentheil darzuthun, daß uns zum größten Heile eine ſolche Wahnſinnigkeit von den Göttern verliehen wird. Der Beweis wird die Klügler unzuverläſſig dünken, die Weiſen hingegen zuverläſſig. Vor allem muß man ſich vom Weſen der göttlichen und menſchlichen Seele durch Betrachtung ihrer Beſchaffenheiten und

Handlungen wahrhafte Erkenntniß verschaffen. So hebt der Beweis an.

Jede Seele ist unsterblich; denn das stets Bewegte ist unsterblich, das ein anderes Bewegende aber und von einem anderen Bewegte hat, wenn die Bewegung endet, auch sein Lebensende. Daher das sich selbst Bewegende allein, weil es nicht von sich selbst läßt, nie aufhört bewegt zu seyn, und auch für alles übrige, was bewegt wird, Quelle und Anfang der Bewegung ist. Der Anfang aber ist ungeboren; denn aus dem Anfange muß alles, was entsteht, entstehen, er selbst aber aus nichts; denn entstünde der Anfang aus etwas, so wäre er nicht mehr Anfang. Wenn er aber ungeboren ist, so muß er auch unvergänglich seyn; denn geht der Anfang unter, so kann weder er selbst aus etwas, noch etwas anderes aus ihm entstehen, da alles nur aus dem Anfange entstehen kann. Sonach ist der Bewegung Anfang das sich selbst Bewegende, und dieses kann weder vergehen noch entstehen, sonst würde der ganze Himmel und alles Entstandne zusammenfallend still stehn, und nichts mehr vorhanden seyn, aus dem sie, in Bewegung gesetzt, entstehen könnten. Wenn nun als unsterblich dargethan ist das durch sich selbst Bewegte, so wird man das Wesen und den Begriff der Seele für dieses eben zu erklären kein Bedenken tragen; denn jeder Körper, der das Bewegtseyn von außen empfängt, ist seelenlos, der es aber innerlich durch sich selbst hat, beseelt; dieses ist ja eben das Wesen der Seele. Verhält sich aber dieses so, daß nichts anderes das sich selbst Bewegende ist, als die Seele, so wird diese nothwendig ungeboren und unsterblich seyn.

Ueber ihre Unsterblichkeit genüge dieses; in Betreff ihrer Gestalt aber ist folgendes zu sagen. Wie sie ist, könnte nur eine durchaus göttliche und ausführliche Darstellung erklären, wem sie aber ähnlich ist, das kann auch die menschliche und geringfügigere. So nun wollen wir sprechen. Sie gleiche der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Gespannes und Wagenführers. Der Götter Rosse und Wagenführer sind alle selbst gut und von guter Abkunft, die anderen aber gemischt. Erstlich nun lenkt der Herrscher in uns den Zug, sodann ist das eine der Rosse schön und gut und auch solcher Abkunft, das andere aber entgegengesetzter Abkunft und Art. Schwierig daher und mühsam ist unsre Wagenlenkung. Wie nun die Benennungen sterbliches und unsterbliches Wesen entstanden sind, müssen wir versuchen zu erklären. Jede Seele waltet über jedes unbeseelte und durchwandert den ganzen Himmel, bald in dieser bald in jener Gestalt entstehend. Ist sie vollendet und beflügelt, so schwebt sie in der Höhe und durchwandert den ganzen Himmel, die entfiederte aber wird hinabgezogen, bis sie etwas festes ergriffen hat, wo sie einwandernd und einen irdischen Leib empfangend, der sich selbst zu bewegen scheint, durch ihre Kraft, ein lebendiges Wesen genannt wird, dieses Ganze aus Seele und Leib zusammengefügte, und den Beinamen sterblich erhält; denn unsterblich nennt man sie nach keinem ergründeten, sondern nur erdichteten Grunde, da man weder geschaut noch hinlänglich erkannt hat die Gottheit, das unsterbliche Wesen, das Seele und Körper hat, beide aber auf ewige Zeit in einander gewachsen. Doch damit verhalte es sich so, wie die Götter wollen,

und so auch werde davon geredet. Die Ursache der Entfiederung, warum nehmlich der Seele die Flügel schwinden, laß uns ergründen. Sie ist diese. Die natürliche Kraft des Flügels ist es, das Schwere emporzuführen, es dahin schwingend, wo das Geschlecht der Götter wohnt; theilhaftig ist er daher am meisten unter allem am Körper befindlichen des Göttlichen. Das Göttliche ist schön, weise, gut und alles dem ähnliche; mit diesem nährt sich und wächst am meisten der Seele Gefieder, vom Häßlichen, Bösen und jenem Entgegengesetzten schwindet und vergeht es. Der große Führer im Himmel nun Zeus, auf geflügeltem Wagen fahrend, zieht voran, ordnend alles und besorgend; ihm folgt die Schar der Götter und Dämonen, in eilf Theile geordnet; es bleibt nehmlich Hestia in der Götter Wohnung allein zurück; alle übrigen, welche als herrschende Götter in die Reihe der zwölf gestellt sind, gehn voran in der Ordnung, in welcher jeder auf-gestellt ist. Vielfach nun und beseeligend sind die Schauungen und Durchzüge innerhalb des Himmels, welche der seeligen Götter Geschlecht begeht, jeder das Seine verrichtend, und es folgt ihnen immer, wer nur will und es vermag; denn Neid ist vom göttlichen Chore ausgeschlossen. Wenn sie nun zum Schmause und Gelage ziehen, zur höchsten himmlischen Wölbung aufsteigend, so gehen sie steil empor. Die Wagen der Götter, im Gleichgewichte und wohlgezügelt wandelnd, gehen leicht dahin, die anderen aber mit Mühe; denn es drückt sie nieder das mit Schlechtigkeit behaftete Roß, zur Erde sich neigend und den Wagen beschwerend, wenn es nehmlich der Wagenlenker nicht gut gezogen hat. Hier nur steht

der Seele die äußerste Mühe und Anstrengung bevor; denn die sogenannten unsterblichen, zur Höhe gelangt, wenden sich auswärts und bleiben auf dem Rücken des Himmels stehn; so stehend führt sie der Umschwung herum, daß sie das Aeußere des Himmels schauen. Den überhimmlischen Ort aber hat noch keiner von den Dichtern auf Erden gepriesen, und nie auch wird ihn einer preisen nach Würdigkeit. Es verhält sich so; wagen ja muß man es, das Wahre zu sagen, besonders wenn man von der Wahrheit redet. Die farblose, gestaltlose und unberührbare wesentliche Wesenheit hat allein die Führerin der Seele, die Vernunft, zum Beschauer, und in ihr hat die wahrhafte Wissenschaft ihren Sitz. Der von Vernunft und reiner Wissenschaft sich nährende Geist der Götter und jeder Seele, die das ihr Gebührende zu empfangen bestimmt ist, erfreut sich nach langer Zeit das Seiende wiederschauend, und das Wahrhafte betrachtend nährt er sich und ergötzt sich an diesem Genusse, bis ihn der kreisförmige Umschwung zur früheren Stelle zurückführt; wärend des Umlaufs aber erblickt er die Gerechtigkeit an sich, erblickt er die Besonnenheit, erblickt er die Wissenschaft, nicht jene, an der die Entstehung haftet, oder die verschieden ist nach Verschiedenheit der Gegenstände, die wir jetzt das Wirkliche nennen, sondern die in dem, was das wahrhaft Wahre ist, befindliche Wissenschaft; und das übrige wahrhaft Wahre eben so schauend und genießend, geht er dann in das Innere des Himmels ein, und kehrt nach Hause zurück. Zurückgekehrt, stellt der Wagenlenker die Rosse an die Krippe, wirft ihnen Ambrosia vor und tränkt sie dazu mit Nektar.

Und dieses ist das Leben der Götter. Von den andern Seelen erhebt die, welche einem Gotte am besten nachfolgt und gleicht, nach dem äußern Orte des Wagenlenkers Haupt und wird im Umschwunge mit herumgeführt, beunruhigt jedoch von den Rossen und mit Mühe das Wahrhafte schauend; andere erhoben sich bald, bald sanken sie wieder unter, und da die Rosse sie belästigten, so sahen sie einiges, anderes aber nicht. Die übrigen folgen alle nach der Höhe trachtend, unvermögend aber werden sie in der Tiefe zurückbleibend herumgetrieben, einander stoßend und drängend, indem die eine der anderen immer zuvorzukommen sucht. Aeußerstes Getümmel, Kampf und Schweis, wobei durch die Schlechtigkeit der Wagenlenker viele verstümmelt werden, viele viel Gefieder verlieren, alle aber, viele Mühe erduldend, unvollendet von der Beschauung des Wahren zurückkommen und zurückgekehrt scheinbarer Nahrung genießen. Die Ursache der großen Anstrengung, um das Gefilde der Wahrheit zu schauen, ist diese. Die dem besten Theile der Seele angemessene Weide ist nur auf dortiger Wiese zu finden, auch wird des Gefieders Kraft, durch welches sich die Seele emporschwingt, von ihr genährt. Das Gesetz der Adrastea gebietet ferner, daß die Seele, welche im Gefolge eines Gottes etwas vom Wahren geschaut, bis zum zweiten Umlaufe unbeschädigt bleibe, und wenn sie dieses immer zu thun vermag, auch immer unversehrt sei; wenn sie aber, unvermögend nachzufolgen, nichts gesehen hat und durch einen besondern Unfall mit Vergessenheit und Schlechtigkeit erfüllt, niedergedrückt wird, niedersinkend die Schwingen verliert und auf die Erde

herabfällt, dann gebietet das Gesetz, daß sie bei der ersten Geburt in keine thierische Natur eingepflanzt wird, sondern, die das meiste gesehen hat, geht in die Erzeugung eines Mannes über, der ein Philosoph, ein Liebhaber des Schönen, ein Musiker oder Erotiker zu werden bestimmt ist, die zweite in die Erzeugung eines rechtmäßigen Königs, eines Kriegers oder Herrschers, die dritte in die eines Staatsmanns, eines Wirthschaft oder Gewerbe Treibenden, die vierte in die eines kampfliebenden Gymnastikers oder eines solchen, welchem die Heilung des Körpers obliegen wird; die fünfte ist zum wahrsagenden oder eingeweihten Leben bestimmt, der sechsten wird ein künstlerisches oder sonst mit Nachahmung sich beschäftigendes zu Theil, der siebenten ein Land bebauendes oder Handwerk treibendes, der achten ein sophistisches oder Volk täuschendes, der neunten ein tyrannisches. Wer sich in allen diesen Lebensformen gerecht beweist, empfängt ein besseres Loos, wer ungerecht, ein schlechteres. Dahin nehmlich, woher jede Seele kömmt, gelangt sie in zehntausend Jahren nicht; denn sie wird vor diesem Zeitraume nicht beflügelt, die Seele desjenigen ausgenommen, der truglos philosophirt oder philosophisch geliebt hat: solche werden im dritten tausendjährigen Umlaufe, wenn sie dreimal nach einander dasselbe Loos gewählt haben, beflügelt, und kommen so im dreitausendsten Jahre zurück. Die anderen sind, wenn sie das erste Leben vollendet haben, dem Gerichte unterworfen; worauf sie theils in die unterirdischen Büßungsörter wandern, um ihre Strafe zu dulden, theils durch den Urtheilsspruch in einen himmlischen Ort erhoben wer-

den, wo sie den Lohn empfangen, den ihr in menschlicher Gestalt geführtes Leben verdient. Im tausendsten Jahre gelangen beide zur Loosung und Wahl des zweiten Lebens, und jede wählt dann, welches sie will. Hier kann die menschliche Seele auch in ein thierisches Leben wandern, und wer zuvor Mensch war, aus dem Thiere wieder in einen Menschen zurückgehn; denn nie gelangt eine Seele, die niemals die Wahrheit geschaut hat, in diese Gestalt. Der Mensch muß sie nehmlich begreifen in der sogenannten Idee, die aus mannichfachen durch Vernunftschluß in Eins verknüpften Wahrnehmungen hervorgeht. Dieses aber ist die Wiedererinnerung an dasjenige, was unsere Seele einst geschaut hat, als sie mit einem Gotte herumwandelte, übersehend, was wir jetzt wahr nennen, und aufblickend zu dem wahrhaft Wahren. Darum wird mit Recht des Philosophen Seele allein befiedert; denn immerfort ist er nach Vermögen in der Erinnerung mit dem beschäftigt, womit Gott als göttliches Wesen umgeht; und ein Mann, der solche Erinnerungen recht gebraucht, mit vollkommner Weihung stets geweiht, wird allein wahrhaft vollkommen; abstehend aber von den menschlichen Bestrebungen und mit dem Göttlichen sich beschäftigend, wird er von der Menge getadelt, als sei er verrückt; denn daß er in Gott versunken, weis die Menge nicht.

Dahin nun führt unsere ganze bisherige Rede von der vierten Wahnsinnigkeit, wo der Mensch, wenn er sich beim Anblicke der irdischen Schönheit der wahrhaften erinnert, wieder befiedert wird, und befiedert dann aufzufliegen strebt, aus Unvermögen aber, wie ein Vo-

gel, aufblickt, und des Irdischen vergessend dem Vorwurfe der Wahnsinnigkeit sich aussetzt — daß diese Versunkenheit unter allen übrigen die beste und vom besten Ursprunge sei, für den von ihr Ergriffenen, wie für den an ihr Theil Nehmenden, und daß derjenige, der dieser Wahnsinnigkeit theilhaftig das Schöne liebt, Liebhaber genannt werde. Denn, wie schon gesagt worden, jede menschliche Seele hat an sich das Wahrhafte geschaut, sonst wäre sie nicht in dieses Wesen gekommen; aus dem Niederen aber sich jenes Höheren zu erinnern, ist nicht jeder leicht, weder denen, die damals nur kurze Zeit das Himmlische gesehen, noch solchen, die, auf die Erde herabgefallen, das Unglück hatten, durch Umgang zum Unrecht verleitet, das Heilige zu vergessen, das sie damals geschaut; wenige daher bleiben übrig, denen die Erinnerung hinlänglich beiwohnt, und diese werden, wenn sie ein Gleichniß des Himmlischen sehen, außer sich gesetzt, und sind ihrer nicht mehr mächtig; was aber dieser ihr Zustand sei, wissen sie nicht, weil sie ihn nicht hinlänglich durchschauen. Von der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen ehrwürdig ist, erblickt man keinen Strahl in den irdischen Gleichnissen; mit dunkeln Werkzeugen erkennen nur wenige und mit Mühe, wenn sie auf die Abbilder stoßen, das Wesen des Urbildes. Die Schönheit dagegen war glänzend damals zu schauen, als in dem seeligen Chore wir im Gefolge des Zeus, die andern im Gefolge anderer Götter, des beglückenden Anblicks und Schauspiels genossen und die beglückendste aller Weihen, wie man sie nennen darf, empfiengen, eine Weihe, die

wir begiengen selbst noch vollkommen und frei von den Uebeln, die uns in späterer Zeit trafen, und eben so vollkommne, einfache, wandellose und glückselige Gestalten weihevoll anschauend in reinem Lichte, rein wir selbst und nicht eingekerkert in das, was wir jetzt mit uns herumtragend Körper nennen, wie Schalthiere daran gefesselt. Der Erinnerung möge man es nachsehen, daß wir aus Sehnsucht nach dem Himmlischen weitläufiger jetzt davon redeten. Die Schönheit nun strahlte, wie wir gesagt haben, unter jenen Gestalten hervor, und nachdem wir hieher gekommen waren, fassten wir sie mit dem hellsten unsrer Sinne auf das hellste strahlend auf; denn das Gesicht ist der schärfste unsrer körperlichen Sinne, von dem aber die Weisheit nicht erblickt wird; zu heftige Liebe ja würde sie in uns entzünden, wenn sie, in die Anschauung fallend, ein so deutliches Bild von sich darstellte, wie das übrige liebenswürdige. Dem Schönen allein ist daher das Loos gefallen, das Sichtbarste und Liebenswürdigste zu seyn. Der nicht vor kurzem erst Geweihte oder schon Verderbte wird nicht so schnell von hier dorthin zur Schönheit selbst geführt, wenn er ihr irdisches Nachbild erblickt; daher ihm dessen Anblick keine Ehrfurcht einflößt, vielmehr sucht er es, der Lust hingegeben, gleich einem vierfüßigen Thiere, zu besteigen und sich zu begatten, und in seiner wilden Begierde fürchtet und schämt er sich nicht, widernatürlicher Lust nachzustreben. Der eben Geweihte hingegen, der das Himmlische vielfältig gesehen hat, schaudert zuerst zusammen, wenn er ein gottähnliches Antlitz oder eine Körpergestalt erblickt, in der die Schönheit voll-

kommen nachgebildet ist, und etwas von damaliger Furcht wandelt ihn an; dann aber verehrt er ihn anschauend wie einen Gott, und wenn er nicht den Schein allzugroßen Wahnsinns fürchtete, opferte er dem Liebslinge wie einem heiligen Bildnisse oder einer Gottheit. Und hat er ihn geschaut, so tritt, wie nach dem Schauder, ein veränderter Zustand ein: Schweis und ungewohnte Hitze ergreifen ihn. Indem er nehmlich den Außfluß der Schönheit durch die Augen in sich aufnimmt, wird er durchwärmt, und von dieser Erwärmung schmilzt um den Ansatz des Gefieders das wiedergas lange schon hart zusammengeschlossen das Hervorkeimen hinderte; bei zufließender Nahrung schwillt und strebt aus der Wurzel hervorzubrechen des Flügels Kiel im ganzen Wesen der Seele — denn ganz war sie damals befiedert —; dann pocht alles in ihr und sprudelt auf, und was die Zahnenden an den Zähnen empfinden, wenn diese eben entstehen, Kitzel nehmlich und schmerzhaften Reiz im Zahnfleische, eben dieses empfindet die Seele, wenn das Gefieder herauszubrechen beginnt: sie fühlt ein Pochen, ein schmerzhaftes Kitzeln und Jucken, wenn die Federn hervorschießen. Wenn sie, auf die Schönheit des Knaben hinblickend und den Liebreiz in sich aufnehmend, benetzt und durchwärmt wird, so fühlt sie sich frei von Schmerz und empfindet Wonne; ist sie aber von ihm getrennt, so vertrocknet die Mündung des Ausgangs, wo das Gefieder hervortreibt, und sich zusammenschließend hemmt sie den Keim des Gefieders; dieser, in sich selbst mit dem Liebreize verschlossen, hüpft gleich der Schlagader und sticht gegen jede seiner Mün-

dungen, so daß die ganze Seele, von allen Seiten gestachelt, wüthet und vor Schmerz vergeht, zugleich aber die Erinnerung des Schönen in sich tragend fühlt sie Wonne. Indem beides so in ihr vermischt ist, fühlt sie sich beängstigt in dieser wunderbaren Stimmung, und unvermögend sich zu helfen, geräth sie in Raserei; in Wuth versetzt, kann sie weder des Nachts schlafen, noch am Tage da bleiben, wo sie sich befindet, sondern von Sehnsucht getrieben eilt sie dahin, wo sie nur den Gegenstand ihrer Liebe zu sehen hofft. Sieht sie ihn und erfüllt sie sich mit Liebreiz, so lößt sich wieder das zuvor Verstopfte, und wieder aufathmend wird sie vom Stechen und Schmerz befreit, und so genießt sie wieder für den Augenblick jene süßeste Lust. Darum weicht sie nie freiwillig von ihm, und achtet keinen höher, als den Schönen, ja selbst Mutter, Bruder und alle Freunde vergißt sie und achtet es für nichts, wenn das Vermögen aus Fahrläßigkeit zu Grunde geht. Auch vernachläßigt sie das Sittsame und Anständige, womit sie sich vormals brüstete, und trägt kein Bedenken zu dienen und so nahe, als es ihr verstattet ist, beim Gegenstande ihrer Sehnsucht zu ruhen; denn außer der Verehrung findet sie am Schönen den einzigen Arzt der heftigsten Schmerzen. Diesen Zustand, schöner Knabe, an den meine Rede gerichtet ist, nennen die Menschen Liebe, hörst du aber, wie ihn die Götter nennen, so wirst du mit Recht über die Ausgelassenheit lachen. Einige Homeriden, meine ich, führen nehmlich aus den geheimen Gesängen zwei Verse auf den Eros an, von denen der eine ganz zügellos und nicht im mindesten sittsam ist. Sie singen so:

Dies nun nennet der Sterblichen Schar
die geflügelte Liebe,
Doch die Unsterblichen Triebe, vom flü-
gelgetriebenen Drange.

Dem kann man Glauben beimessen oder nicht, die Ursache wenigstens und der wahre Zustand der Liebenden ist der geschilderte. Des Zeus Begleiter nun vermag, wenn er ergriffen wird, standhafter zu ertragen den Schmerz vom geflügelten Gotte, alle aber, die Diener des Ares sind und mit ihm die Wandelung gemacht haben, sind, wenn sie, vom Eros gefangen, in etwas von ihrem Geliebten beleidigt zu seyn glauben, blutdürstig und gleich im Stande, sich selbst und ihren Geliebten hinzuopfern. Und so lebt jeder nach dem Gotte, dessen Chor er begleitete, ihn verehrend und ihm nachahmend, so lange er unverderbt ist und noch in der ersten Geburt hier steht; auf diese Weise auch geht er mit dem Geliebten und allen übrigen um und beträgt sich gegen sie. Auch wählt sich jeder nach seiner Gemüthsart einen Geliebten, und so als wäre er ihm ein Gott, bildet und schmückt er ihn wie ein heiliges Bildniß, um ihn zu verehren und geheime Feste ihm zu weihen. Des Zeus Begleiter suchen einen Geliebten, dessen Seele dem Gotte ähnlich ist; sie forschen daher, ob er von Natur philosophisch und zum Herrschen geboren ist; und haben sie ihn gefunden und liebgewonnen, so thun sie alles, um ihn dazu auszubilden; waren sie aber selbst zuvor nicht eingegangen in dieses Bestreben, so unternehmen sie es dann, lernen, wo sie nur können, und forschen selbst nach. Indem sie nun darauf ausgehen, durch sich selbst

die Natur ihres Gottes aufzufinden, gelingt es ihnen leicht, weil sie gezwungen sind unablässig auf den Gott hinzublicken; und in der Erinnerung ihn auffassend, nehmen sie, ganz in ihn versunken, seine Sitten und Bestrebungen an, so viel der Mensch von Gott zu empfangen vermag. Indem sie den Geliebten für die Ursache davon halten, huldigen sie ihm noch inniger, und wenn sie, gleich den Bakchantinnen, aus Zeus schöpfen, so lassen sie es überfließen in die Seele des Geliebten und machen ihn, so viel es nur möglich ist, ihrem Gotte ähnlich. Alle diejenigen, die der Here folgten, suchen einen königlich Gesinnten, und finden sie ihn, so thun sie ihm alles auf dieselbe Weise. Die Begleiter des Apollon und der anderen Götter suchen sich eben so, der Spur ihres Gottes nachgehend, ihren Knaben aus, und haben sie ihn gewonnen, so führen sie ihn, jeder nach seinem Vermögen, auf des Gottes Beschäftigung und Wesen hin, eben so sehr selbst ihm nachstrebend, als den Jüngling überredend und dazu stimmend; denn nicht Neid und unedles Miswollen zeigen sie gegen den Liebling, sondern ihn zu durchgängiger Aehnlichkeit mit sich und dem Gotte, den sie verehren, hinzuleiten, dahin geht ihr höchstes Bestreben. So groß ist der Eifer der wahrhaft Liebenden, wenn sie erreicht haben, was sie begehren, so herrlich und beglückend die Weihe, die dem Geliebten durch den von Liebe begeisterten zu Theil wird, wenn er von ihm erkohren ist; gewonnen aber wird der Erkohrne auf diese Weise.

Wie wir im Anfange dieser Rede die Seele dreifach theilten, zwei roßartige Kräfte und eine dritte Zügel

führende annehmend, so soll auch dasselbe festgesetzt bleiben. Das eine der Rosse, sagen wir, ist gut, das andere nicht; worin aber die Vorzüglichkeit des guten und die Schlechtigkeit des bösen bestehe, dieses haben wir noch nicht erklärt, ist also jetzt zu bestimmen. Das eine von ihnen, dem das schönere Loos zugefallen, ist gerade von Gestalt und wohl gegliedert, hochnackig, gebogener Nase, weisfarbig, schwarzäugig, ein Verehrer der Würde, Besonnenheit und Scham, ein Freund wahrhafter Gesinnung, und wird ohne Schläge, allein durch Befehl und Worte gelenkt; das andere dagegen ist krumm, plump, regellos gestaltet, hartnackig, kurzhalsig, hat eine eingedrückte Nase, ist schwarzfarbig, blauäugig mit Blut unterlaufen, ein Freund von Uebermuth und Ausgelassenheit, zottig an den Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorsam. Wenn nun der Zügelführer, beim Anblicke der geliebten Erscheinung die ganze Seele vom Anschauen durchglüht, vom Stachel des Kitzels und Verlangens erfüllt wird, so hält das dem Zügelführer folgsame Roß, wie immer, von Scham überwältigt, sich selbst zurück, daß es auf den Geliebten nicht zuspringt, das andere aber achtet weder der Stachel des Zügelführers noch der Peitsche mehr, sondern springend stürzt es mit Gewalt fort, macht dem Spanngenossen so wie dem Zügelführer unendlich viel zu schaffen, und zwingt sie zum Geliebten hinzugehn und ihn um Liebesgunst anzusprechen. Diese widersetzen sich ihm anfangs voll Unwillen, daß sie etwas so arges und unsittliches thun sollen, zuletzt aber, wenn des Quälens kein Ende ist, gehen sie hin von jenem geleitet, nachgebend und einwilligend,

das Geforderte zu thun. Sie sind dann bei ihm und schauen des Lieblings strahlendes Antlitz; und indem der Zügelführer es schaut, wird seine Erinnerung zum Wesen der Schönheit emporgeführt, und er schaut sie wieder im Bunde mit der Besonnenheit auf heiligem Boden stehend; so sie anschauend bebt er und sinkt voll Ehrfurcht rückwärts nieder; dann kann er nicht anders als die Zügel so heftig zurückziehen, daß beide Rosse auf die Hüften niederfallen, das eine freiwillig, weil es sich nicht sträubt, das ausgelassene aber sehr unwillig. Während sie noch weiter zurücktreten, benetzt das eine vor Scham und Erstaunen die ganze Seele mit Schweis, das andere aber stößt, wenn der Schmerz nachläßt, den es vom Zügel und Falle empfunden, so daß es wieder frei athmet, voll Zorn Schmähungen aus, den Zügelführer wie den Spanngenossen auf alle Weise lästernd, daß sie aus Feigheit und Unmännlichkeit ihren Platz verlassen und ihr Versprechen nicht erfüllt haben; von neuem will es sie zwingen hinzugehn, und nur mit Mühe giebt es ihren Bitten nach, es auf eine andere Zeit zu verschieben. Kömmt dann der verabredete Zeitpunct, den sie vergessen zu haben vorgeben, so erinnert es sie daran, und alle Gewalt brauchend, wiehernd, fortreißend, zwingt es sie, zum Geliebten hinzugehn und ihn um dasselbe wieder anzusprechen; und wenn sie sich ihm nähern, so reißt es sie, sich bäumend, den Schweif ausstreckend und in die Zügel beißend, mit Unverschämtheit fort. Der Zügelführer, noch mehr, als zuvor, von Scham ergriffen, zieht, wie der Wagenlenker, der aus den Schranken laufend rückwärts sich beugt, dem ausgelassenen

Rosse mit noch größerer Gewalt den Zügel aus den Zähnen, zergeißelt ihm die schmähsüchtige Zunge und die Backen, daß sie bluten, und reißt ihm die Schenkel und die Hüften auf den Boden nieder, daß es vor Schmerz vergeht. Hat das böse Roß öfters dieses empfunden, so läßt es von seiner Wildheit nach; gedemüthigt folgt es der Ueberlegung des Zügelführers und vergeht vor Furcht, wenn es den Schönen erblickt. So kömmt es endlich dahin, daß des Liebhabers Seele dem Lieblinge schamhaft und schüchtern nachgehen kann. Dieser, einem Gotte gleich jede Art von Verehrung empfangend von einem, nicht verstellt, sondern wahrhaft Liebenden, und selbst von Natur zur Freundschaft geneigt, verknüpft seine Freundschaft mit der seines Verehrers; und wenn er auch zuvor von seinen Mitschülern oder andern getäuscht wurde, die ihm vorsagten, es sei schändlich einem Liebenden zu nahen, so daß er den Liebhaber zurückstieß, in der Folge führt ihn schon Alter und Bedürfniß dahin, daß er ihn zuläßt zum Umgange; denn nach der unabänderlichen Bestimmung kann nie der Böse dem Bösen freund, oder der Gute dem Guten nicht freund seyn. Läßt er ihn nun zu und nimmt Rede und Umgang von ihm an, so versetzt ihn das ihm entgegenkommende Wohlwollen des Liebenden außer sich, da er es innig empfindet, daß aller übrigen Freunde und Verwandten Freundschaft in gar keine Vergleichung zu setzen ist mit der des begeisterten Freundes. Setzt er dann eine Zeit lang den Umgang fort, befindet er sich in seiner Nähe und berührt er ihn zugleich in den Uebungsschulen und bei anderen Zusammenkünften, so geht der nach dem

Liebhaber sich hindrängende Strom jenes Ausflusses, den Zeus, als er den Ganymedes liebte, Liebreiz nannte, theils in den Liebhaber ein, theils fließt er, wenn dieser schon angefüllt ist, auswärts, und so wie der Wind oder der Wiederhall, von glatten und festen Gegenständen abspringend, dahin zurückgeworfen wird, wovon er ausgegangen ist, eben so geht der Ausfluß der Schönheit durch die Augen — denn von hier aus dringt er in die Seele — auf den Schönen zurück, und die Ausgänge des Gefieders befeuchtend, daß es hervorzuschießen strebt, erfüllt er auch des Geliebten Seele mit Liebe. Er liebt dann, weis aber nicht, wen, noch kann er sagen, was ihm widerfahren ist; denn gleich einem, der von einem anderen die Augenkrankheit bekommen hat, kann er keine Ursache angeben; es entgeht ihm nehmlich, daß er in dem Geliebten wie in einem Spiegel sich selbst erblickt. Ist jener gegenwärtig, so fühlt er sich, wie der Liebende selbst, frei von Schmerz, ist er aber abwesend, so verlangt er auf gleiche Weise, wie nach ihm verlangt wird, ein Scheinbild der Liebe statt der wirklichen hegend; er nennt sie aber Freundschaft, und glaubt, daß sie bloß dieses, nicht die Liebe, sei; doch wünscht er eben so wie jener, nur schwächer, ihn zu sehen, zu berühren, zu umarmen, bei ihm zu liegen, und bald darauf, wie begreiflich, thut er auch alles dieses. Beim Zusammenliegen gedenkt das ausgelassne Roß wohl dessen, was es dem Zügelführer zu sagen hat, und fordert für die viele Mühe einen kleinen Genuß; das Roß des Lieblings hat zwar nichts zu erinnern, aber brünstig verlangend und sich nicht zu fassen vermögend umschlingt und küßt

es den Liebhaber, ihn als den wohlwollendsten Freund umarmend; und liegen sie so zusammen, so ist er nicht mehr im Stande, dem Liebhaber irgend eine Gunst zu versagen, um die er bittet; der Spanngenosse aber samme dem Zügelführer setzt sich mit Vernunft und Scham dem entgegen. Wenn dann der bessere Trieb der Seele obsiegend zur geregelten Lebensweise und zur Philosophie sie hinleitet, so führen sie hier ein seeliges und einstimmiges Leben, sich selbst beherrschend und gesittet, da sie den Trieb bezähmt, in welchem die Schlechtigkeit der Seele ihren Sitz hat, den aber frei gemacht haben, worin die Tugend thront; und nach dem Tode erlangen sie, beflügelt und leicht geworden, in dem einen der drei wahrhaft Olympischen Spiele den Siegespreis, ein so hohes Gut, daß weder menschliche Besonnenheit noch göttlicher Wahnsinn den Sterblichen ein größeres zu verleihen vermag. Haben sie sich aber ein niedriges und unphilosophisches, jedoch ehrgeiziges Leben erwählt, so geschieht es leicht, daß in der Trunkenheit oder in andern sorglosen Lagen ihre unbändigen Rosse die Seelen, die sie unbewacht finden, zusammenführen und das von der Menge gepriesene Loos erwählen und erfüllen, dann, nach einmal geschehener Erfüllung, fernerhin sich ihm hingeben, jedoch seltener, weil sie es nicht mit Beistimmung der ganzen Seele thun. Als Freunde leben auch diese, obgleich weniger als jene, während der Liebe und auch nachher mit einander, in der Meinung stehend, die theuersten Versicherungen sich gegeben und empfangen zu haben, welche zu verletzen und je in Feindschaft zu gerathen unserlaubt sei. Am Ende aber gehen sie zwar unbeflügelt,

aber doch nach Beflügelung strebend, aus dem Körper, so daß sie keinen geringen Lohn für ihre Liebesbegeisterung davon tragen; denn in die Finsterniß und die Wanderung unter der Erde kommen nach dem Gesetze nicht mehr die, welche die Wanderung nach dem Himmel schon begonnen haben, sondern ein glanzvolles Leben führend, wandern sie seelig mit einander und werden der Liebe wegen zu gleicher Zeit befiedert. Diese so großen und göttlichen Gaben wird dir, Knabe, die Freundschaft des Liebhabers verleihen; die Vertraulichkeit des Nichtliebenden hingegen, die mit sterblicher Besonnenheit gemischt auch sterbliches und sparsames zutheilt und der geliebten Seele die von der Menge als Tugend gepriesene Eigennützigkeit einpflanzt, bewirkt, daß sie vernunftlos neuntausend Jahre um und unter der Erde umhergetrieben wird.

Dieser nach unsern Kräften so schön und gut als möglich verfertigte Widerruf sei dir, geliebter Eros, dargebracht und aufgerichtet, worin wir uns vornehmlich im Ausdrucke dem Phädros zu Gefallen des Dichterischen bedienen mußten. Das frühere mir verzeihend und das jetzige huldvoll aufnehmend wolle mir geneigt und freundlich die Liebeskunst, die du mir geliehen, aus Zorn weder entreißen noch auch schwächen, sondern verleihe mir, noch mehr, als jetzt, bei den Schönen in Ansehn zu stehen. Haben wir in der vorigen Rede etwas dir misfälliges gesagt, Phädros und ich, so gieb dem Lysias, dem Urheber der Rede, die Schuld davon, und laß ihn von solchen Reden abstehen und zur Philosophie, zu der sich sein Bruder Polemarchos gewendet hat, sich hinwenden, dgmit auch sein Liebhaber hier nicht schwanke, wie

bisher, sondern entschieden dem Eros und philosophischen Reden sein Leben widme.

Ph. Ich flehe mit dir, Sokrates, daß dieses so geschehe, wenn es für uns besser seyn wird; deine Rede aber bewundere ich schon lange, indem sie weit schöner, als die vorige, ausgearbeitet ist. Ich besorge daher, Lysias möchte mir nichtig erscheinen, wenn er es versuchen sollte, dieser Rede eine andere entgegenzusetzen. Auch hat ihm, mein Bester, vor kurzem ein Staatsmann eben dieses zum Schimpfe vorgeworfen, und ihn die ganze Schimpfrede hindurch einen Redenschreiber genannt. Leicht möglich daher, daß er uns aus Ehrgeiz gar nichts mehr schreibt.

Sok. Zum Lachen ist dieser Gedanke, junger Mann, und gar sehr irrst du dich in deinem Freunde, wenn du ihn für so gerüchtscheu hälst. Wahrscheinlich glaubst du auch, der Schmäher habe das ernstlich gemeint, was er ihm vorgeworfen.

Ph. So hatte es den Anschein, Sokrates, und du weist ja selbst, daß die mächtigsten und angesehensten Männer im Staate sich scheuen Reden zu verfertigen und Schriften von sich zu hinterlassen, aus Furcht, von der Nachwelt für Sophisten gehalten und so genannt zu werden.

Sok. Der liebliche Arm, Phädros, hat vom großen Arm des Nils seinen Namen. Ueberdies mußt du wissen, daß gerade die Staatsmänner, die sich das meiste einbilden, es vorzüglich lieben, Reden abzufassen und Schriften zu hinterlassen; ja wenn sie eine Schrift abfassen, schmeicheln sie denen, die ihr Beifall schenken,

so sehr, daß sie jedesmal die Namen derer zuerst hinsetzen, die ihnen Beifall zollen.

Ph. Wie meinst du das? Ich verstehe dich nicht.

Sok. Weist du nicht, daß im Eingange jeder Schrift eines Staatsmanns zuerst der Name des Beistimmers geschrieben steht?

Ph. Wie so?

Sok. Sagt nicht die Schrift selbst so: Es hat gefallen dem Rathe, dem Volke oder beiden, und der hat es vorgetragen, womit der Verfasser gar ehrenvoll sich selbst bezeichnet und verherrlicht. Dann redet er weiter, indem er den Beistimmern seine Weisheit vorträgt und bisweilen eine sehr lange Schrift verfaßt. Hältst du dieses für etwas anderes, als für eine geschriebene Rede?

Ph. Für nichts anderes.

Sok. Und wenn diese seine Schrift durchgeht, so tritt ihr Verfasser voll Freude von der Bühne ab, wird sie aber verworfen, er also des Redenschreibens untheilhaftig und der Würde eines Verfassers verlustig, so trauert er und mit ihm seine Freunde.

Ph. Ja, nicht wenig.

Sok. Offenbar, weil sie dieses Geschäft nicht verachten, sondern für etwas bewundernswürdiges halten.

Ph. Allerdings.

Sok. Wie aber, wenn ein Redner oder König, mit der Macht eines Lykurgos, Solon oder Darios ausgerüstet, im Stande wäre, als Redenschreiber in seinem Staate sich unsterblich zu machen, wird er sich nicht selbst noch im Leben für göttergleich halten,

und die Nachkommen eben so von ihm urtheilen, wenn sie seine Schriften sehen?

Ph. Gar sehr.

Sok. Glaubst du nun, daß ein solcher, wer und wie übelgesinnt er auch auf den Lysias sei, ihm gerade dieses zum Vorwurfe machen werde, daß er schreibt?

Ph. Nicht wahrscheinlich ist es, dem gemäß, was du sagst; denn dann müßte er sich ja sein eignes Bestreben zum Vorwurfe machen.

Sok. Jederman ist also dieses wohl einleuchtend, daß das Redenschreiben für sich keine Schande bringt.

Ph. Wie könnte es auch das?

Sok. Aber das, meine ich, bringt Schande, wenn man nicht schön redet und schreibt, sondern schimpflich und schlecht.

Ph. Offenbar.

Sok. Wie schreibt man nun schön und nicht schön? Sollen wir, Phädros, den Lysias darüber befragen und jeden anderen, der jemals geschrieben hat oder der einst schreiben wird, sei es eine öffentliche oder eine besondere Schrift, im Sylbenmaße als Dichter, oder ohne Sylbenmaß als gewöhnlicher Schriftsteller?

Ph. Du fragst, ob wir das sollen? Wofür denn lebte man, möchte ich bald sagen, wenn nicht für solche vergnügliche Unterhaltungen? Denn doch wohl nicht für solche Vergnügungen, bei denen man zuvor Unlust ertragen muß, wenn man des Vergnügens nicht verlustig seyn will; und dieses ist bei den meisten sinnlichen Vergnügungen der Fall; daher sie auch mit Recht niedrige Lüste genannt werden.

Sok. Auch haben wir Muße; zugleich dünkt es mich, als wenn in der Mittagshitze die über unsern Häuptern singenden und mit einander plaudernden Cicaden auch auf uns herabblickten. Wenn sie uns nun, gleich den meisten, in der Mittagszeit nicht im Gespräche sähen, sondern schlummernd und aus Trägheit des Geistes von ihnen eingesungen, so würden sie uns mit Recht verlachen und für Knechte halten, die sich zu diesem Ruheplätzchen begeben hätten, um, wie die Schafe, ihr Mittagsschläfchen an der Quelle zu halten. Sehen sie aber, daß wir im Gespräche begriffen sind und unbezaubert vor ihnen, wie vor Sirenen, vorbeifahren, so ertheilen sie uns vielleicht mit Freuden die Gabe, die sie von den Göttern haben, um sie den Menschen zu verleihen.

Ph. Was haben sie denn für eine? Ich habe ja noch nichts davon gehört.

Sok. Das geziemt sich doch nicht für einen Musenfreund, davon nichts gehört zu haben. Man sagt, daß die Cicaden einst Menschen waren, zu jener Zeit, wo es noch keine Musen gab. Als dann die Musen geboren waren, und der Gesang mit ihnen entstand, wurden einige der damaligen Menschen so sehr von Lust entzückt, daß sie über dem Singen Essen und Trinken vergaßen und, ohne es zu bemerken, hinstarben. Aus diesen nun gieng das Geschlecht der Cicaden hervor, das von den Musen die Gabe empfieng, von Geburt an keiner Nahrung zu bedürfen, sondern ohne Speise und Trank sogleich zu singen, bis es stürbe, dann zu den Musen gelangend ihnen anzuzeigen, welche von ihnen

jeder Sterbliche verehrt. Der Terpsichore zeigen sie die an, die ihr in Chorgesängen gehuldigt haben, und machen sie ihr befreundeter, der Erato die, welche sie in der Liebe verehrten, und so jeder von den übrigen nach der besondern Art der Verehrung. Der ältesten, der Kalliope, und der ihr zunächst folgenden, der Urania, zeigen sie die an, die in der Philosophie leben und ihre Kunst verehren; denn diese sind vorzugsweise unter den Musen dem Himmel, so wie der göttlichen und menschlichen Rede vorgesetzt, und ergießen sich in den schönsten Wohllaut. Aus vielen Ursachen also müssen wir reden und nicht schlafen in der Mittagsstunde.

Ph. Wohl müssen wir das.

Sok. Was wir uns eben vorgenommen hatten zu betrachten, wie man eine Rede schön spreche oder schreibe und wie nicht, dieses müssen wir untersuchen.

Ph. Allerdings.

Sok. Muß nun nicht allem, was gut und schön gesprochen werden soll, dieses zum Grunde liegen, daß der Geist des Redenden das Wahre von dem einsehe, worüber er sprechen will?

Ph. Ich habe das darüber gehört, lieber Sokrates, es sei nicht nothwendig, daß der zum Redner sich Bildende das wahrhaft Gerechte kennen lerne; nur das, was der Menge, die zu richten hat, so scheine, müsse er wissen; eben so wenig das wahrhaft Gute und Schöne, sondern nur, was dafür gehalten werde; denn davon gehe die Ueberredung aus, nicht von der Wahrheit.

Sok. Nimmer verwerflich, o Phädros, darf seyn, was die Weisen aussprechen, sondern erfor-

schen muß man, was sie sagen. Und so dürfen wir auch das, was du eben erwähntest, nicht vorbei lassen.

Ph. Ganz richtig.

Sok. Laß es uns so betrachten.

Ph. Wie?

Sok. Wenn ich dich überredete, du solltest dir ein Pferd anschaffen, um die Feinde abzuwehren, und wir kennten beide nicht, was ein Pferd sei, ich jedoch wüßte dieses, daß Phädros das Pferd für dasjenige Thier halte, welches unter den zahmen die längsten Ohren habe.

Ph. Das wäre lächerlich, Sokrates.

Sok. Noch nicht, sondern wenn ich dich mit allem Eifer überredete und eine Lobrede auf den Esel, den ich Pferd nennte, verfasste, worin ich darthäte, daß dieses Thier alles werth sei, zu Hause wie im Felde, brauchbar zum Kampfe, geschickt das Gepäck zu tragen und zu vielen andern Verrichtungen tüchtig.

Ph. Ja, das wäre überaus lächerlich.

Sok. Ist es aber nicht besser, sich lächerlich zu machen, als sich gefährlich und feindlich zu beweisen statt freundlich gesinnt?

Ph. Gewiß.

Sok. Wenn nun der Redner, des Guten und Schönen unkundig, einen eben so unkundigen Staat vor sich hat, und nicht vom Esel lobpreisend spricht, so als wäre er ein Pferd, sondern vom Bösen, als wäre es gut, und die Menge, mit deren Gesinnung er sich vertraut gemacht hat, überredet, Böses zu thun statt Gutes, welche Frucht glaubst du werde dann die Redekunst aus solcher Aussaat einerndten?

Ph. Keine gar gute.

Sok. Haben wir aber vielleicht, mein Bester, zoher, als es sich ziemt, die Redekunst gelästert? Diese könnte nehmlich entgegnen: Was schwatzt ihr Sonderbare doch daher? Ich zwinge ja keinen, der das Wahre noch nicht erkannt hat, reden zu lernen; mein Rath ist vielmehr, dann erst, wenn man dieses erkannt hat, mich aufzufassen. Dessen aber kann ich mich rühmen, daß ohne mich derjenige, der das Wahre erkannt hat, mit nichten wird kunstmäßig überreden können.

Ph. Und wird sie dieses nicht mit Recht behaupten?

Sok. Ich gebe es zu, wenn die gegen sie auftretenden Reden es bezeugen, daß sie eine Kunst ist; denn ich glaube herbeikommende Reden zu vernehmen, welche bezeugen, daß sie lügt und keine Kunst ist, sondern ein kunstloses Treiben.

Ph. Nun, diese Reden, Sokrates, bringe sie doch herbei und forsche aus, was und wie sie sprechen?

Sok. So kommt herbei, ihr edle Geschöpfe, und überzeugt den Phädros, den Vater schöner Kinder, daß er, wenn er nicht gehörig philosophirt hat, nie im Stande seyn wird, über irgend etwas zu sprechen. Phädros antworte und ihr fragt. Ist nicht überhaupt die Redekunst eine Seelenergreifung durch Worte, nicht nur in Gerichtshöfen und anderen öffentlichen Versammlungen, sondern auch in besondern Angelegenheiten, betreffe es geringfügige oder wichtige Gegenstände: so daß das richtige Verfahren in ihr um nichts vorzüglicher wird, wenn der Gegenstand von ernster Bedeutung ist, als wenn er unwichtig? Hast du dieses nicht so gehört?

Ph. Gar nicht so, beim Zeus, wie du angiebst, sondern, daß man vorzüglich in Rechtssachen kunstmäßig redet und schreibt, und auch in Volksreden so spricht. Daß es noch weiter gehe, habe ich nicht gehört.

Sok. Hast du denn bloß von Nestor's und Odysseus Redekünsten gehört, die sie vor Ilion in der Musse verfaßt haben, von der des Palamedes aber nichts?

Ph. Beim Zeus, auch von Nestor's Redekünsten habe ich nichts vernommen, wenn du nicht etwa den Gorgias zum Nestor machst oder den Thrasimachos und Theodoros zum Odysseus.

Sok. Wohl möglich; doch lassen wir diese, du aber sage mir, was thun die Gegner vor Gericht? Widersprechen sie nicht? Oder können wir anders sagen?

Ph. Nicht anders.

Sok. Und zwar über Recht und Unrecht?

Ph. Ja.

Sok. Wird nun nicht, wer dieses kunstmäßig thut, bewirken können, daß dasselbe denselben Menschen bald gerecht, bald, wenn er will, ungerecht erscheine?

Ph. Wie anders?

Sok. Und daß auch in den Volksversammlungen den Staat dasselbe bald gut dünke, bald wieder nicht?

Ph. So ist es.

Sok. Wissen wir nun nicht vom eleatischen Palamedes, daß er kunstmäßig so redet, daß den Zuhörern dasselbe als gleich und ungleich, als eins und vieles, als beharrlich und bewegt vorkömmt?

Ph. Wohl.

Sok. Also findet die Widersprechungskunst nicht allein vor Gericht und in der Volksversammlung statt, sondern offenbar wird für alles, was geredet wird, die eine Kunst, wenn sie Kunst genannt werden kann, diese seyn, welche im Stande ist, alles mögliche allem möglichen zu verähnlichen, und was ein anderer verähnlicht und zu verbergen sucht, ans Licht hervorzuziehen.

Ph. Wie meinst du dieses?

Sok. So wird, denk' ich, dem Forscher es deutlich. Findet Täuschung mehr in dem statt, was viel unterschieden ist, oder in dem wenig verschiedenen?

Ph. In dem wenig verschiedenen.

Sok. Und durch allmälige Uebergänge wird man unbemerkter zum Gegentheile kommen, als durch auffallende?

Ph. Wie anders?

Sok. Wer also den andern täuschen will, ohne selbst getäuscht zu werden, der muß die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Dinge genau durchforscht haben.

Ph. Nothwendig.

Sok. Wird er aber wohl im Stande seyn, wenn er nicht das Wahre jedes Gegenstandes erkannt hat, die geringe oder große Aehnlichkeit des von ihm nicht erkannten mit den andern Dingen einzusehen?

Ph. Unmöglich.

Sok. Ist es ferner nicht einleuchtend, daß sich bei denen, die gegen die Wahrheit urtheilen und getäuscht

werden, diese Täuschung durch gewisse Aehnlichkeiten einschleicht?

Ph. Wohl geschieht es so.

Sok. Wird einer nun wohl die Kunstfähigkeit haben, allmälige Uebergänge zu machen und durch Aehnlichkeiten von dem Wahren immer zum Gegentheile hinzuleiten, oder sich selbst vor dieser Täuschung zu sichern, wenn er nicht das Wesen jedes Gegenstandes erkannt hat?

Ph. Nimmermehr.

Sok. Wer also, Freund, die Wahrheit nicht erkannt hat und bloß Meinungen nachjagt, der wird offenbar nur eine lächerliche und kunstlose Redekunst zu Stande bringen.

Ph. So ist es wohl.

Sok. Willst du nun in der Rede des Lysias, die du bei dir trägst, und in denen, die wir gesprochen haben, etwas von dem sehen, was wir kunstlos und kunstmäßig nennen?

Ph. Allerdings; denn bisher haben wir nur so in das Leere hin gesprochen, ohne hinlängliche Beispiele.

Sok. Zufälliger Weise sind gerade auch Reden gesprochen worden, die ein Beispiel darbieten, wie der, welcher des Wahren kundig ist, spielend durch Reden die Zuhörer verleiten kann. Ich, Phädros, verdanke das den Göttern dieses Ortes; auch können uns die Musenverkündiger, die Sänger über unserm Haupte, diese Gabe eingehaucht haben, denn für mich bin ich aller Redekunst untheilhaftig.

Ph. Es sei so, wie du sagst; erkläre mir, was du meinst.

Sok. So lies mir den Anfang der Rede des Lysias vor.

Ph. Von meinen Angelegenheiten bist du unterrichtet, und daß ich der Meinung bin, es sei uns vortheilhaft, wenn es so geschehe, hast du bereits gehört; doch glaube ich das, was ich wünsche, deßhalb nicht zu verfehlen, weil ich nicht dein Liebhaber bin; denn diese gereut, was sie gutes gethan, sobald ihre Begierde nachgelassen hat.

Sok. Genug. Worin er fehlt und kunstlos verfährt, müssen wir jetzt erklären. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Ist nun nicht jedem dieses klar, daß wir in einigen Dingen der Art übereinstimmen, in anderen aber verschiedener Meinung sind?

Ph. Ich glaube, was du sagst, zu verstehen; doch erkläre dich noch deutlicher.

Sok. Wenn man das Wort Eisen oder Silber ausspricht, stellen wir uns nicht alle dasselbe vor?

Ph. Allerdings.

Sok. Wenn man aber vom Gerechten und Guten redet, fällt dann nicht der eine auf dieses, der andere auf jenes, so daß wir alle unter einander und mit uns selbst uneinig sind?

Ph. Ganz gewiß.

Sok. In einigem also stimmen wir überein, in anderem aber nicht?

Ph. So ist es.

Sok. Von welcher Seite nun werden wir täuschbarer seyn, und worin vermag die Redekunst mehr?

Ph. Offenbar in dem, worin wir schwanken.

Sok. Muß daher nicht, wer an die Redekunst gehn will, zuerst dieses ordentlich unterscheiden und das eigenthümliche Wesen jeder der beiden Gattungen aufgefaßt haben, worin nehmlich das Volk nothwendig schwankt und worin nicht?

Ph. Herrlich mag die Erkenntniß dieser beiden Arten seyn, Sokrates.

Sok. Sodann, glaube ich, darf er sich, wenn er etwas zu behandeln hat, nicht täuschen lassen, sondern er muß mit scharfem Blicke bemerken, zu welcher der beiden Arten das gehört, wovon er reden will.

Ph. Nicht anders.

Sok. In welche Gattung nun sollen wir den Eros setzen? In die der zweifelhaften Gegenstände oder in die andere?

Ph. Ganz gewiß in die der zweifelhaften; denn wie könnte er dir sonst verstattet haben das zu behaupten, was du eben erst von ihm ausgesagt hast, daß er dem Geliebten und dem Liebenden Verderben bringe, und dann wieder, daß er das größte Gut sei?

Sok. Sehr gut erinnert. Aber sage mir auch dieses — denn weil ich es in Begeisterung gesprochen habe, so kann ich mich nicht recht erinnern — ob ich im Eingange der Rede die Liebe erklärt habe.

Ph. Beim Zeus, ganz bewundernswürdig.

Sok. Ei, wie sehr erhebst du die Nymphen des Acheloos und den Pán, den Sohn des Hermes,

über den Lysias, den Sohn des Kephalos, in der Kunst zu reden! Oder hat auch Lysias im Eingange der erotischen Rede uns genöthigt, unter Liebe uns etwas bestimmtes und zwar das, was er wollte, zu denken, und diesem gemäß die ganze Rede eingerichtet und ausgeführt? Sollen wir den Anfang derselben wieder lesen?

Ph. Wenn du willst; was du jedoch suchst, ist nicht darin.

Sok. So lies, damit ich ihn selbst höre.

Ph. Von meinen Angelegenheiten bist du unterrichtet, und daß ich der Meinung bin, es sei uns vortheilhaft, wenn es so geschehe, hast du bereits gehört; doch glaube ich das, was ich wünsche, deßhalb nicht zu verfehlen, weil ich nicht dein Liebhaber bin; denn diese gereut, was sie gutes gethan, sobald ihre Begierde nachgelassen hat.

Sok. Wirklich sehr weit ist er von dem entfernt, was wir suchen, da er nicht vom Anfange, sondern vom Ende rücklings seine Rede zu durchschwimmen sucht, mit dem beginnend, womit ein Liebhaber seine Rede an den Liebling enden würde. Ist es nicht so, Phädros, theuerstes Haupt?

Ph. Wohl ist es eigentlich das Ende, wovon er handelt.

Sok. Auch das übrige in der Rede, scheint es dir nicht ohne alle Ordnung hingeworfen? Oder entdecken wir irgend eine Nothwendigkeit, daß das zweite als zweites gesetzt werden mußte, und so alles übrige, was er vorgetragen hat? Mir wenigstens, der ich nichts davon verstehe, kam es so vor, als wenn der Redner nicht

ohne Dreistigkeit alles so niedergeschrieben habe, wie es ihm eingefallen sei. Ist dir vielleicht eine rednerische Nothwendigkeit bekannt, die ihn bestimmt haben könnte, alles in dieser Aufeinanderfolge zu setzen?

Ph. Zu gütig bist du, Sokrates, daß du mich für fähig hältst, sein Werk so genau zu beurtheilen.

Sok. Dieses aber, denke ich, wirst du doch zugestehen, daß jede Rede wie ein lebendes Wesen müsse zusammengefügt seyn und ihren eigenen Körper haben, so daß ihr weder Kopf noch Fuß fehle, sondern Mitten und Enden in ihr seien, unter sich und mit dem Ganzen übereinstimmig gebildet.

Ph. Wie anders?

Sok. Betrachte nun die Rede deines Freundes, ob es sich so oder anders mit ihr verhält, und du wirst finden, daß sie in nichts verschieden ist von jener Aufschrift, die auf den Phryger Midas gedichtet seyn soll.

Ph. Was ist das für eine und was ist besonderes an ihr zu finden?

Sok. Sie lautet so:

Eherne Jungfrau bin ich, und lieg' auf
dem Grabe des Midas,
Immer, so lange sich Wasser ergießt, hoch
grünen die Bäume,
Bleibend am nehmlichen Ort, auf dem viel-
bethräneten Grabmahl,
Ich verkünde dem Wandrer, daß hier liegt
Midas beerdigt.

Daß es hier keinen Unterschied macht, ob man etwas zuerst oder zuletzt liest, siehst du, glaube ich, doch ein.

Ph. Du spottest über unsere Rede, Sokrates.

Sok. So lassen wir diese, damit du nicht gekränkt wirst, ob sie mir gleich viele Beispiele zu enthalten scheint, deren Betrachtung nützlich seyn könnte, um falsche Nachahmung zu verhüten, und wenden uns zu den andern Reden; denn sie enthielten etwas, das, wenn ich nicht irre, denen wohl zu beachten ziemt, die über Reden nachdenken wollen.

Ph. Was meinst du?

Sok. Sie waren sich entgegengesetzt; die eine behauptete nehmlich, man müsse dem Liebenden, die andere, dem Nichtliebenden gefällig seyn.

Ph. Und gar muthig behaupteten sie dieses.

Sok. Ich dachte, du würdest, was auch das Wahre ist, sagen: begeistert und fast wahnsinnig; und eben dieses ist es, was ich wollte. Wir behaupteten nehmlich, daß die Liebe eine Wahnsinnigkeit sei.

Ph. Ja.

Sok. Es gebe aber zwei Arten des Wahnsinns, die eine durch menschliche Krankheit entstehend, die andere durch göttliche Versetzung aus dem gewöhnlichen Zustande.

Ph. Allerdings.

Sok. Vier Arten des göttlichen Wahnsinns nach den vier Göttern unterscheidend, und die wahrsagerische Begeisterung dem Apollon zuschreibend, die vollendende dem Dionysos, den Musen die dichterische und die vierte der Aphrodite und dem Eros, behaupteten wir, daß die erotische die beste sei, und indem wir den erotischen Zustand, ich weis nicht wie, gleichniß-

weise schilderten — vielleicht das Wahre treffend, vielleicht auch anderswohin abschweifend — haben wir eine gar nicht unglaubwürdige Rede, einen mythischen Preisgesang, sittsam und ehrfurchtsvoll scherzend, meinem und deinem Gebieter, Phädros, dem Eros, dem Aufseher über die schönen Knaben, dargebracht.

Ph. Und gar nicht unangenehm war sie uns anzuhören.

Sok. Dieses nun wollen wir aus ihr entnehmen, wie sie vom Tadeln zum Loben übergehen konnte.

Ph. Wie verstehst du das?

Sok. Alles übrige scheint mir in Wahrheit nur im Scherz gesprochen zu seyn; die beiden Arten aber, die zufällig erwähnt wurden, ihrem allgemeinen Wesen nach kunstmäßig aufzufassen, dürfte nicht unerfreulich seyn.

Ph. Welche sind es?

Sok. Auf Einen Begriff das vielfach Zerstreute zusammenfassend zurückzuführen, um jegliches, worüber man jedesmal belehren will, durch Bestimmung deutlich zu machen; so wie wir eben bestimmten, was die Liebe sei, mag nun die Erklärung richtig oder falsch gewesen seyn; Bestimmtheit und Uebereinstimmung mit sich selbst hat die Rede wenigstens dadurch gewonnen.

Ph. Und die zweite Art, Sokrates?

Sok. Ist die, wieder in Arten zerlegen zu können und zwar gliederweise, wie es gebildet ist, nicht, wie ein schlechter Koch, irgend einen Theil zu zerbrechen. So haben nehmlich die beiden Reden die Unsinnigkeit als Ein gemeinsames Wesen aufgefaßt, und gleichwie

aus einem Körper doppeltes und gleichnamiges hervorwächst, das sogenannte Linke und das Rechte, eben so haben die Reden die Unsinnigkeit als Ein gemeinsames Wesen in uns betrachtet; die eine Rede aber theilte die linke Seite und ließ nicht nach sie wieder zu theilen, bis sie eine sogenannte linke Liebe auffand, die sie mit allem Recht tadelte, und die andere führte uns zur rechten Seite des Wahnsinns hin, und nachdem sie eine jener zwar gleichnamige, aber für sich göttliche Liebe aufgefunden und vorgezeigt hatte, pries sie dieselbe als die Urheberin unserer größten Güter. 266.

Ph. Vollkommen wahr.

Sok. Von diesen Zertheilungen und Zusammenfassungen nun bin ich selbst, Phädros, ein Liebhaber — denn durch sie erst kann ich reden und denken —, und halte ich einen anderen für fähig, das Eine und das Viele, wie es an sich ist, zu erblicken, so gehe ich ihm nach, seine Spur verfolgend wie die eines Gottes. Welche dieses zu thun vermögen, die nenne ich bis jetzt Dialektiker, ob mit Recht oder nicht, wird Gott wissen. Du sage mir nun auch, wie man die nennen müsse, die bei dir und dem Lysias gelernt haben. Oder ist das etwa die Redekunst, durch welche Thrasymachos und die anderen selbst weise im Reden geworden sind, und auch jeden anderen dazu machen, der ihnen, wie Königen, Geschenke darbringt?

Ph. Königliche Männer wohl sind es, aber dessen unkundig, wonach du fragst; und mit Recht scheinst du mir die eine Art die dialektische zu nennen; die rednerische aber scheint mir unserem Forschen noch zu entgehen.

Sok. Wie sagst du? Etwas schönes wird das seyn, was von jener entblößt ist, und doch noch kunstmäßig aufgefaßt werden soll. Doch wollen wir es nicht verschmähen zu bestimmen, was denn das ist, was von der Redekunst dann noch übrig bleibt.

Ph. Gar mannichfach ist es, Sokrates, wie es die Werke über die Redekunst vortragen.

Sok. Gut, daß du mich daran erinnerst. Daß man zuerst, wenn ich nicht irre, den Eingang vortragen müsse gleich im Anfange der Rede; diese Zierlichkeiten der Kunst meinst du, nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Sodann die Erzählung, darauf die Zeugnisse, drittens die Beweise, viertens die Wahrscheinlichkeiten: auch von einer Beglaubigung und Nachbeglaubigung, denke ich, spricht der treffliche Redendrechsler, der Byzantische Weise.

Ph. Du meinst den wackern Theodoros?

Sok. Freilich; auch lehrt er, daß man eine Widerlegung und Nachwiderlegung in der Anklage und Vertheidigung anbringen müsse. Den schönen Parier Evenos aber sollten wir nicht vorführen, der zuerst die Unteranzeige und das Beilob erfunden hat? Einige behaupten, daß er auch den Beitadel zum Behufe des Gedächtnisses in Verse gebracht habe; denn es ist ein gar weiser Mann. Sollten wir ferner den Tisias und Gorgias ruhen lassen, welche ergründet, daß man das Wahrscheinliche dem Wahren vorziehen müsse, die aus Kleinem etwas großes und aus Großem etwas Kleines machen durch die Allmacht der Rede, die dem Neuen

das Gepräge des Alten und dem Alten das des Neuen geben, welche die Gedrängtheit der Rede und die unermeßliche Länge für jeden Gegenstand aufgefunden haben? Als Prodikos einst dieses von mir hörte, lachte er und behauptete, er allein habe die Entdeckung gemacht, welche Reden zur Kunst erforderlich seien, nehmlich weder lange noch kurze, sondern mäßige.

Ph. Ueberaus weise, Prodikos.

Sok. Den Hippias erwähnen wir nicht? Dieser eleische Fremdling ist ja, wenn ich nicht irre, mit ihm einstimmig.

Ph. Ganz gewiß.

Sok. Was sollen wir ferner von den Blumenlesen des Polos sagen, der die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Gleichnißrederei und die wohltönenden Namen, womit ihn Likymnion beschenkte, sich zugeeignet hat?

Ph. Sind das nicht des Protagoras Erfindungen, Sokrates?

Sok. Die Rechtrederei, mein Sohn, und vieles andere ist diesem eigen. Aber der Mitleid erregenden, auf Alter und Armuth hingeführten Reden scheint sich mir bemächtigt zu haben des Chalkedoniers Kraft; eben derselbe war zugleich vermögend, viele in Zorn zu versetzen und die erzürnten durch Zaubergesang wieder zu besänftigen, wie er sich ausdrückte; auch im Verläumden und in der Kunst, auf jede mögliche Weise Verläumdungen zu widerlegen, war er gar gewaltig. Was den Schluß der Rede betrifft, so scheinen alle gleicher Meinung zu seyn; einige nennen ihn die Wiederholung, andere anders.

Ph. Du meinst, daß man am Ende die Zuhörer an alles einzelne, was vorgetragen worden, ganz kurz erinnere?

Sok. Ja, dies meine ich, und was du sonst noch über die Redekunst vorzubringen weist.

Ph. Nur Kleinigkeiten sind es, der Rede nicht werth.

Sok. So lassen wir die Kleinigkeiten, und betrachten dieses genauer beim Lichte, was denn die genannten Dinge für eine Kunstwirkung haben, und wenn sie dieselbe haben.

Ph. Eine gar gewaltige, Sokrates, und zwar in den Volksversammlungen.

Sok. Wohl haben sie diese; aber betrachte es doch selbst, Bester, ob dir auch das Gewebe dieser Kunstregeln so locker vorkömmt, wie mir.

Ph. Zeige es nur.

Sok. So sage mir: wenn einer zu deinem Freunde Erymachos oder zu seinem Vater Akumenos gienge und sagte: ich weis für den Körper Mittel zu reichen, daß er, so wie ich will, erwärmt oder abgekühlt wird, auch kann ich ihn, wenn es mich gut dünkt, zum Erbrechen und dann wieder zum Abführen bringen, und dergleichen mehr; und weil ich dieses verstehe, so halte ich mich für einen Arzt, und glaube auch jeden dazu zu machen, dem ich diese Kenntnisse mittheile. Was, glaubst du wohl; würden sie auf diese Rede erwiedern?

Ph. Zuverlässig würden sie ihn fragen, ob er auch das wisse, bei wem, wenn und in welchem Grade er ein jedes von diesem Mitteln gebrauchen dürfe?

Sok. Wenn er nun darauf sagte: Das weis ich nicht; denn ich denke, jeder, der jene Mittel von mir erlernt, wird für sich selbst im Stande seyn, das zu leisten, was du forderst.

Ph. So würden sie, glaube ich, erwiedern: Der Mensch raset; weil er in irgend einem Buche von Arzneimitteln gelesen oder zufällig auf welche gekommen ist, glaubt er ein Arzt zu sein, da er doch von der Kunst nichts versteht.

Sok. Und wenn einer zum Sophokles oder Euripides käme und ihm sagte, er wisse über einen geringfügigen Gegenstand gar lange Reden zu halten, und über einen wichtigen wieder ganz kurze, auch, wenn er wolle, klägliche, dann wieder furchtbare und drohende, und was dergleichen mehr ist, und er glaube, wenn er dieses mittheile, die tragische Kunst zu lehren.

Ph. Auch sie, denke ich, würden darüber lachen, Sokrates, daß einer die Tragödie für etwas anderes halten kann, als für eine unter sich und mit dem Ganzen übereinstimmende Zusammensetzung solcher Reden.

Sok. Doch würden sie ihn nicht, wie ich glaube, auf eine grobe Weise heruntermachen, sondern, so wie ein Musiker, wenn er einen Menschen träfe, der sich einbildete, ein Harmoniker zu seyn, weil er nehmlich die Saiten auf den höchsten und tiefsten Ton zu stimmen verstehe, nicht auf eine wilde Weise zu ihm sagen würde: Elender, du bist verrückt, vielmehr als Musiker in sanfterem Tone: Mein Bester, man muß zwar auch dieses verstehen, wenn man ein Harmoniker seyn will, nichts desto weniger aber kann man gar nichts von der Har-

monie verstehen, wenn man bloß deine Fertigkeit besitzt; denn nur nothwendige Vorkenntniß ist das, was du kannst, nicht die Harmonie selbst.

Ph. Ganz richtig.

Sok. Würde nicht eben so Sophokles dem Menschen, der sich ihm als Tragiker vorstellte, erwiedern, er besitze nur die Vorkenntnisse der tragischen Kunst, nicht diese selbst, und Akumenos dem anderen, er habe nur die Vorkenntnisse, nicht die Heilkunde inne?

Ph. Allerdings.

Sok. Und was glauben wir würde wohl der süßredende Adrastos oder Perikles sagen, wenn sie von den schönen Kunststücken hörten, die wir eben durchgiengen, der Kurzrederei nehmlich, der Gleichnißrederei und allem, was wir erwähnten, um es, wie wir sagten, beim Lichte zu betrachten; werden sie wohl mit solcher Heftigkeit, wie ich und du, und auf so rohe Weise gegen die, welche jenes geschrieben haben und es als Redekunst lehren, in unartige Worte ausbrechen, oder würden sie nicht vielmehr, da sie weiser sind als wir, uns tadeln und so sprechen: O Phädros und Sokrates, nicht unwillig, sondern nachsichtig muß man seyn, wenn solche, die sich auf Begriffbestimmungen nicht verstehen, nicht zu erklären vermögen, was die Redekunst ist, wenn sie ferner diesem Unvermögen zu Folge glauben, sobald sie nur die nothwendigen Vorkenntnisse der Kunst inne haben, die Redekunst selbst zu besitzen, und in der Meinung stehen, wenn sie andere darin unterrichten, ihnen vollkommnen Unterricht in der Redekunst zu geben; denn jedes einzelne zum Behufe der Unterredung anzu-

über

wenden und ein Ganzes daraus zusammenzusetzen, dieses müßten ihre Schüler, da es keine Schwierigkeit habe, von sich selbst im Reden lernen.

Ph. Allerdings Sokrates, mag es mit der Kunst, welche diese Männer als Redekunst lehren und schriftlich vortragen, diese Beschaffenheit haben, und was du sagst, scheint mir richtig zu seyn. Aber wie und von wem könnte man die wahrhafte Rede und Ueberredungskunst lernen?

Sok. Mit dem Können, lieber Phädros, daß man nehmlich ein vollendeter Künstler zu werden vermöge, wird es sich wahrscheinlich oder vielmehr nothwendig eben so verhalten, wie mit den anderen Dingen: hast du von Natur rednerische Anlage, so wirst du ein berühmter Redner werden, wofern du dir Wissenschaft und Uebung noch dazu verschaffst; welches von beiden dir fehlt, darin wirst du unvollkommen seyn. Was aber Kunst dabei ist, das, glaube ich, zeigt dir der Weg nicht, den Lysias und Thrasymachos eingeschlagen haben.

Ph. Welcher denn sonst?

Sok. Ohne Zweifel, mein Bester, ist doch Perikles der vollendetste aller Redner gewesen.

Ph. Wie so?

Sok. Zu allen großen Künsten ist die erhabene Betrachtung und Unterredung über die Natur erforderlich; denn daher stammt offenbar das Hochsinnige und Allwirksame, das auch Perikles zu seiner natürlichen Anlage noch besaß. Da er nehmlich, so vermuthe ich, den Anaxagoras, einen solchen hochsinnigen Mann,

gefunden hatte, so trug er, mit erhabenen Reden und Betrachtungen genährt und zum Wesen der Vernunft und Unvernunft gelangt — einem Gegenstande, über den Anaxagoras so vielfältig sprach — aus diesem in die Redekunst über, was ihr dienlich war.

Ph. Wie meinst du das?

Sok. Es verhält sich mit der Redekunst, wie mit der Heilkunde.

Ph. Wie so?

Sok. In beiden muß man unterscheiden, in der einen die Natur des Körpers, in der andern die der Seele, wenn man nicht nach bloßer Gewohnheit und Erfahrung, sondern kunstmäßig dem einen Arzneimittel und Nahrung reichen will, um ihm Gesundheit und Stärke zu verschaffen, dem andern aber gesetzmäßige Reden und Belehrungen, um jede Ueberredung und Tugend, die man nur will, ihm einzuflößen.

Ph. So scheint es sich zu verhalten, Sokrates.

Sok. Glaubst du nun, daß man das Wesen der Seele so, wie es sich geziemt, erkennen könne ohne das Wesen des Alls?

Ph. Sollen wir dem Hippokrates dem Asklepiaden Glauben beimessen, so kann man auch nicht einmal die Natur des Körpers erkennen ohne jene höhere Erkenntniß.

Sok. Mit Recht behauptet er dieses, Freund; doch müssen wir außer dem Hippokrates auch die Vernunft fragen und sehen, ob sie beistimmt.

Ph. Ich meine es auch.

Sok. So erwäge, was Hippokrates und die wahre Vernunft über die Natur aussagen. Müssen wir nicht bei Betrachtung der Natur eines jeden Gegenstandes zuerst erforschen, ob er einfach oder vielartig ist, wenn wir ihn künstlerisch behandeln und auch andere dazu fähig machen wollen; dann, wenn er nicht einfach ist, seine Vermögen ergründen, was er nehmlich einem anderen bewirken und von einem anderen erleiden kann; seine verschiedenen Arten zählen, und, wie zuvor bei der Einen Gattung, so nun bei jeder besonderen Art erforschen, was sie einem anderen bewirken oder von ihm erleiden kann?

Ph. Dies ist wohl nothwendig, Sokrates.

Sok. Wenigstens wird jedes andere Verfahren der Wanderung eines Blinden gleichen, keineswegs aber wird der, welcher kunstmäßig etwas beginnt, einem Blinden oder Tauben verglichen werden können, sondern offenbar wird er, wenn er einen die Redekunst lehren will, das Wesen desjenigen, für das er die Redekunst anwendet, genau zeigen; und dieses wird doch die Seele seyn.

Ph. Wie anders?

Sok. Sein ganzes Bestreben ist also darauf gerichtet; denn diesem sucht er Ueberzeugung einzuflößen; nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Es erhellt also, daß Thrasymachos und jeder andere, der mit Ernst und Fleiß die Redekunst lehren will, zuerst mit aller Genauigkeit die Seele beschreiben und anschaulich zeigen werde, ob sie einfach und sich

gleich oder, nach der Gestalt des Körpers, vielartig sei; denn dieses nennen wir die Natur einer Sache zeigen.

Ph. Allerdings.

Sok. Zweitens, was sie einem andern bewirken oder von einem anderen erleiden kann.

Ph. Wohl.

Sok. Drittens wird er, die Arten der Reden und der Seele und ihre Eigenheiten in Ordnung zusammenstellend, alle Ursachen durchgehen, jedes dem anpassend, wozu es gehört, und lehren, aus welcher Ursache die eine so beschaffene Seele von dieser Rede auf nothwendige Weise überredet wird, die andere dagegen nicht.

Ph. Das dürfte freilich das richtigste Verfahren seyn.

Sok. Keineswegs also, Freund, wird, was man auf eine andere Weise zeigt und redet, kunstmäßig geschrieben oder gesprochen seyn, sei es über diesen oder einen anderen Gegenstand. Doch die jetzigen Verfasser von Kunstlehren, die du gehört hast, sind verschlagene Menschen und verbergen es, daß sie vom Wesen der Seele so herrliche Wissenschaft haben. Bevor sie nun auf diese Weise reden und schreiben, wollen wir ihnen nicht glauben, daß sie kunstmäßig schrei n.

Ph. Welche Weise meinst du?

Sok. Mit deutlichen Worten sie anzugeben, ist nicht leicht; wie man aber schreiben müsse, wenn es so viel als möglich kunstmäßig seyn soll, will ich sagen.

Ph. So sage es.

Sok. Da die Rede die Kraft hat, die Seele zu ergreifen, so muß derjenige, der ein Redner werden will, wissen,

wie viele Arten die Seele hat. Es giebt nun so und so viele und so beschaffene Arten, daher die einen so, die anderen anders geartet sind. So wie diese unterschieden sind, so giebt es auch so und so viele Arten der Rede, und jede ist so oder so beschaffen. Die so oder so beschaffenen Menschen nun werden aus diesem oder diesem Grunde durch diese oder diese Reden zu diesem oder diesem leicht hingeführt, die anders gearteten aber sind dieser oder dieser Ursache wegen schwer dahin zu führen. Hat man dieses hinlänglich erkannt, dann muß man selbst in der Wirklichkeit beobachten, wie es ist und geschieht, und im Stande seyn, es scharf aufzufassen und zu verfolgen; sonst weis man nichts weiter, als das, was man beim Unterrichte vom Lehrer gehört hat. Kann man hinlänglich angeben, welcher Mensch und von welchen Reden er überzeugt wird, und ist man im Stande, wenn ein solcher vorkömmt, ihn zu durchschauen und sich selbst anzuzeigen, daß er ein solcher ist, und dieselbe Natur, von welcher damals der Lehrer handelte, jetzt vor uns steht, bei der man solche Reden anwenden müsse, um sie davon zu überzeugen; hat man alles dieses inne, kennt man überdies die rechte Zeit, wenn man reden und innehalten muß, und weis man die Kürze, die Rührung, die Erschütterung und was man sonst für Arten der Rede gelernt hat, anzuwenden, dann hat man die Kunst schön und vollkommen erreicht, eher aber nicht; denn fehlt nur einem etwas von diesem im Reden, Lehren oder Schreiben, so wird der Recht haben, der seiner Behauptung, daß er kunstmäßig rede, keinen Glauben beimißt. Wie? wird vielleicht der Schriftsteller sagen,

scheint euch, Phädros und Sokrates, die sogenannte Redekunst nur auf diese und keine andere Weise annehmlich zu seyn?

Ph. Unmöglich auf eine andere, Sokrates, ob sie gleich auf diese Art als kein leichtes Werk erscheint.

Sok. Das ist wahr. Darum muß man auch alle Gründe von allen Seiten erwägen und nachforschen, ob sich nicht vielleicht ein kürzerer und leichterer Weg dahin zeigt, um nicht vergebens einen langen und beschwerlichen einzuschlagen, während man einen kurzen und sanften Pfad betreten konnte. Hast du vom Lysias oder einem anderen etwas gehört, das uns hier Hülfe leisten könnte, so suche dich daran zu erinnern und theile es mit.

Ph. Am Nachsinnen wollte ich es nicht fehlen lassen, aber jetzt kann ich es nicht sogleich sagen.

Sok. Soll ich dir nun sagen, was ich von einigen der Männer, die diese Kunst treiben, gehört habe?

Ph. Warum nicht?

Sok. Hält man es doch für gerecht, o Phädros, auch des Wolfs Rechtfertigung vorzutragen.

Ph. So thue dieses.

57 Sok. Jene behaupten also, man dürfe damit nicht so groß thun und weit aushohlen, um es abzuleiten; denn man bedürfe, wenn man ein vollkommner Redner werden wolle, — was wir auch im Anfange unsrer Untersuchung gesagt haben — ganz und gar nicht der wahrhaften Erkenntniß des Gerechten und Guten, betreffe dieses nun Dinge oder Menschen, die von Natur oder durch Erziehung so seien; denn niemand bekümmere sich

vor Gericht um die Wahrheit in solchen Dingen, sondern nur um das Wahrscheinliche, und das sei das Scheinbare, dieses habe man daher zu beachten, wenn man kunstmäßig reden wolle; denn man dürfe bisweilen nicht einmal die Sache, wenn sie nicht etwas Scheinbares an sich habe, so vortragen, wie sie geschehen sei, sondern das Scheinbare müsse man in der Anklage, Vertheidigung und in allen Arten der Beredsamkeit verfolgen, die Wahrheit dagegen ganz verabschieden; und dieses in der gesammten Rede anzubringen, mache die ganze Kunst aus. 273.

Ph. Eben das hast du jetzt angeführt, Sokrates, was diejenigen behaupten, die sich für Künstler in der Beredsamkeit ausgeben; ich erinnere mich, daß wir dasselbe im Vorigen kurz angedeutet haben, die Redekünstler halten es aber für sehr wichtig.

Sok. Du hast doch den Tisias selbst sorgfältig gelesen; also sage uns Tisias, ob er unter dem Scheinbaren etwas anderes versteht, als das, was der Menge scheint.

Ph. Nichts anderes.

Sok. In Folge dieser weisen und kunstreichen Erfindung also hat er geschrieben, daß, wenn ein Schwacher, aber Muthiger einen Starken und Feigen geschlagen und des Mantels oder einer anderen Sache beraubt hat, und vor Gericht geführt wird, keiner von beiden die Wahrheit sagen dürfe, sondern der Feige müsse leugnen, daß er vom Muthigen allein geschlagen worden sei, und dieser zwar mit Gründen darthun, daß sie allein waren, aber immer darauf sich stützen: „wie hätte ich

Schwacher diesen so Starken angreifen sollen?" Der andere wird seine Feigheit nicht eingestehen, sondern eine andere falsche Angabe vorzubringen suchen, und so vielleicht seinem Gegner die Widerlegung selbst an die Hand geben. Und so verhält es sich auch in andern Dingen mit dem kunstmäßig Gesprochenen. Nicht wahr, Phädros?

Ph. Allerdings.

Sok. Ei, wie außerordentlich in Erfindung verborgener Kunst ist Tisias oder wer sonst der Urheber ist und wie er am liebsten benannt seyn will. Aber, Freund, sollen wir ihm dieses sagen?

Ph. Was denn?

Sok. Schon lange zuvor, Tisias, ehe du herbeigekommen bist, haben wir gesagt, daß dieses der Menge Scheinbare nur durch die Aehnlichkeit mit dem Wahren entsteht, die Aehnlichkeiten aber, haben wir auseinandergesetzt, kann überall nur derjenige am besten finden, der die Wahrheit erkannt hat. Kannst du etwas anderes über die Redekunst aufstellen, so wollen wir dich anhören, wo nicht, so halten wir uns an das eben Erörterte, daß derjenige, der nicht eben so wohl die verschiedenen Naturen der Zuhörer berechnet, als die Gegenstände nach ihren Arten unterscheidet und alles einzelne in Einen Begriff zusammenzufassen vermag, nie die Kunstfertigkeit in der Rede erlangen wird, die dem Menschen möglich ist; das Erwähnte aber wird er sich nie verschaffen können ohne vielfältige Beschäftigung damit, welche sich jedoch der Weise nicht zum Behufe

des Redens und Verkehrs mit den Menschen aufbürden wird, sondern um den Göttern wohlgefälliges zu sagen und in allem nach Kräften ihnen wohlgefällig handeln zu können. Denn nicht den Mitknechten, sagen weisere Männer, als wir sind, Tisias, darf der Verständige zu gefallen suchen, außer nur nebenbei, sondern den guten und edlen Gebietern. Daher wundere dich nicht, wenn ein langer Umweg erforderlich ist; großer Zwecke wegen muß man ihn ja machen, nicht deswegen, was du angiebst; doch wird auch dieses, wenn man es einmal will, am schönsten, wie unsre Rede aussagt, durch jenes Höhere erlangt.

Ph. Vortrefflich dünkt mich dieses gesagt zu seyn, Sokrates, wenn man es nur zu leisten vermöchte.

Sok. Wenn man dem Schönen nachstrebt, so ist es auch schön zu ertragen, was zu ertragen kömmt.

Ph. Ja wohl.

Sok. Genug jetzt von der Kunst und Kunstlosigkeit im Reden.

Ph. Wohl.

Sok. Die Angemessenheit und Nichtangemessenheit der Schrift, wie sie nehmlich auf angemessene Weise oder nicht angewendet wird, ist uns noch zu betrachten übrig. Nicht wahr?

Ph. Ja.

Sok. Weist du nun, wie du dich in Betreff der Reden, im Gebrauche sowohl wie in der Abfassung, Gott am wohlgefälligsten machst?

Ph. Nein; weist du es?

Sok. Nur eine Sage der Alten kann ich angeben. Das Wahre werden sie selbst gewußt haben; könnten wir es aber selbst ausfindig machen, würden wir uns dann wohl noch um die Meinung der Menschen bekümmern?

Ph. Eine sonderbare Frage. Doch sage, was du gehört haben willst.

Sok. Ich habe also gehört, zu Naukratis in Aegypten sei einer der alten dortigen Götter gewesen, dem auch der Vogel geheiligt war, den man Ibis nennt; der Gott selbst habe Theuth geheißen. Dieser nun habe erstlich die Zahl, das Rechnen, die Meßkunst und die Sternkunde erfunden, dann auch das Bret- und Würfelspiel und die Buchstaben. Damals habe Thamus über ganz Aegypten geherrscht, in der großen Stadt des oberen Landes, welche die Hellenen das ägyptische Thebae, so wie den Gott Ammon nennen. Zu diesem nun sei Theuth gekommen, habe ihm die Künste gezeigt und verlangt, daß man sie den anderen Aegyptiern mittheilen solle. Jener fragte, was jede für einen Nutzen gewähre, und wärend ihm Theuth alles auseinandersetzte, billigte er, was ihn gut dünkte, das andere verwarf er. Vieles nun, erzählt man, sagte Thamus dem Theuth über eine jede Kunst, zum Vortheile wie zum Nachtheile, was zu weitläuftig seyn würde anzuführen; als sie aber zu den Buchstaben und zur Schrift kamen, sagte Theuth: Diese Kunst, o König,

wird die Aegyptier weiser und erinnerungsfähiger machen; denn sie ist als ein Hülfsmittel für die Erinnerung und die Weisheit erfunden worden. Da erwiederte jener: O kunstreicher Theuth, ein anderer ist fähig, die Künste zu schaffen, ein anderer sie zu beurtheilen, in wiefern sie denen, die sich ihrer bedienen sollen, Nachtheil oder Nutzen bringen können. So hast auch du jetzt, als Vater der Buchstabenschrift, aus Liebe zu deiner Erfindung das Gegentheil von dem angegeben, was sie eigentlich bewirkt. Sie wird nehmlich in der Seele der Lernenden Vergessenheit verursachen, weil ihr Gedächtniß nicht geübt wird, indem sie sich auf die Schrift verlassen und von außen durch fremde Zeichen, nicht aber innerlich durch sich selbst sich erinnern werden. Also nicht ein Hülfsmittel für das Gedächtniß, sondern für die Erinnerung hast du erfunden. Ferner flößest du den Schülern nur Weisheitdünkel, nicht Weisheit selbst ein; denn indem sie ohne Unterricht vieles vernehmen, werden sie, obgleich größtentheils unwissend, Vielwisser zu seyn sich dünken, und unerträglich werden sie seyn, weil sie Scheinweisheit statt wahrer besitzen.

Ph. Gar leicht ist es dir, Sokrates, Aegyptische Sagen zu erdichten und was du nur sonst für welche willst.

Sok. Mein Freund, die im Tempel des Dodonäischen Zeus behaupteten, die Aussprüche einer Eiche seien die ersten Wahrsagungen gewesen. Den damaligen Menschen nehmlich, die nicht so weise waren, wie ihr Neulinge, genügte es in ihrer Einfalt, Eichen und

Felsen zu vernehmen, wenn sie nur wahr redeten. Dir aber ist es nicht gleichviel, wer und woher der Redende ist; denn darauf allein siehst du nicht, ob sich die Sache so oder anders verhält.

Ph. Dein Vorwurf ist gerecht, und es scheint mir mit der Schrift die Bewandniß zu haben, wie der Thebäer sagt.

60 Sok. Wer also meint, in den Schriften eine Kunst zu hinterlassen oder auch sie so aufnimmt, als gewinne er durch sie etwas bestimmtes und zuverlässiges, der wird viel Einfalt zeigen und verkennt in Wahrheit die Weissagung des Ammon, indem er glaubt, daß die geschriebenen Reden zu etwas mehr nützen, als bloß dazu, den schon Kundigen an das wieder zu erinnern, wovon sie handeln.

Ph. Vollkommen richtig.

Sok. Dieses schlimme nehmlich, Phädros, hat es mit der Schrift, worin sie ganz der Mahlerei gleicht; denn auch die Gebilde dieser Kunst stehen wie lebendig da, wenn man sie aber um etwas fragt, so schweigen sie gar ehrerbietig. Dasselbe nun haben auch die Reden an sich; man sollte glauben, sie sprächen mit eignem Verständnisse, wenn man sie aber um etwas von dem, was sie enthalten, fragt, um es genauer kennen zu lernen, so sagen sie immer eins und dasselbige aus. Jede Rede ferner schweift, wenn sie einmal aufgezeichnet ist, überall umher, unter Verständigen wie unter solchen, denen sie nicht nahen sollte, und weis nicht, zu wem sie sprechen soll und zu wem nicht. Gemißhan-

delt und ohne Grund geschmäht bedarf sie dann immer ihres Urhebers zur Vertheidigung; denn sie selbst kann sich für sich weder schützen noch vertheidigen.

Ph. Auch das hast du sehr richtig erinnert.

Sok. Sollen wir nicht die andere Rede, die ächte Schwester der ersten, betrachten, wie sie entsteht und um wie viel besser und vermögender sie von Natur ist?

Ph. Welche meinst du und wie entsteht sie?

Sok. Die, welche mit Erkenntniß in die Seele des Lernenden geschrieben wird, vermögend sich selbst zu schützen und wissend, bei wem sie reden oder schweigen muß.

Ph. Du meinst die lebendige und beseelte Rede des Wissenden, deren Schattenbild mit Recht die geschriebene genannt werden könnte?

Sok. Allerdings. Sage mir nun dieses. Wird wohl der verständige Landmann den Samen, an dem ihm gelegen ist und aus welchem er Frucht zu ziehen wünscht, ernstlich zur Sommerzeit in Adonisgärtchen streuen und seine Freude daran haben, sie in acht Tagen schön blühend zu sehen, oder wird er dieses nur des Spiels und der Festlichkeit wegen thun, wenn er es anders thut, das aber, womit es ihm Ernst ist, nach den Regeln der Ackerbaukunst in den angemessenen Boden säen und zufrieden seyn, wenn die Saat im achten Monate ihre Reife erlangt?

Ph. Wohl wird er das eine ernstlich so verrichten, das andere so, wie du sagst.

Sok. Sollten wir nun wohl dem, der vom Gerechten, Schönen und Guten Wissenschaft hat, weniger Verstand zuschreiben, als dem Landmanne, in Betreff eines Samens?

Ph. Keineswegs.

Sok. Also wird er ihn auch nicht im Ernste, gleichsam in das Wasser schreibend, mit Dinte vermittelst der Feder in Reden aussäen, die weder vermögend sind sich selbst durch Rede zu helfen, noch vermögend das Wahre hinlänglich zu lehren.

Ph. Das wird er wohl nicht.

Sok. Die schriftlichen Gärtchen wird er demnach nur zum Scherze besäen und beschreiben, wenn er aber in der Absicht schreibt, sich selbst Erinnerungen aufzubewahren für den Zeitpunct, wo das Alter der Vergessenheit herbeikömmt, und eben so auch jedem, der auf demselben Pfade mit ihm wandelt, so wird er sich freuen, sie zart aufsprossen zu sehen; und wenn andere mit allerlei Spielen sich ergötzen, bei Trinkgelagen sich gütlich thun und anderen Vergnügungen der Art nachgehn, dann wird er sich sicherlich auf die angegebene Art spielend die Zeit vertreiben.

Ph. Ein herrliches Spiel in Vergleich mit jenem gemeinen schilderst du, Sokrates, wenn man sich nehmlich mit heiteren Reden über die Gerechtigkeit, und was du sonst nanntest, zu ergötzen weis.

Sok. Und so ist es, lieber Phädros. Noch weit schöner aber, glaube ich, ist diese Beschäftigung, wenn

man sich der dialektischen Kunst befleißigt und in eine empfängliche Seele, die man findet, mit Erkenntniß und Einsicht Reden pflanzt und säet, die sich selbst und ihren Erzeuger zu vertheidigen im Stande sind und nicht unfruchtbar bleiben, sondern einen Samen in sich bewahren, aus welchem wieder andere Reden im Gemüthe anderer entkeimen, die den Samen unsterblich machen und den, der ihn besitzt, so glückselig, als der Mensch nur zu werden vermag.

Ph. Dieses ist freilich noch weit schöner.

Sok. Darüber nun einverstanden, Phädros, können wir jenes entscheiden.

Ph. Was denn?

Sok. Das, bei dessen Untersuchung wir auf diesen Gegenstand gekommen sind, indem wir nehmlich ergründen wollten, was es mit jenem dem Lysias gemachten Vorwurfe wegen des Redenschreibens für eine Bewandniß habe, und welche Reden kunstmäßig geschrieben würden, welche nicht. Das Kunstmäßige und Nichtkunstmäßige scheint mir nun hinlänglich erklärt zu seyn.

Ph. Es dünkte mich wohl, doch erinnere mich wieder daran.

Sok. Bevor man das Wahre von jedem erkannt habe, worüber man rede oder schreibe, und das Ganze zu bestimmen im Stande sei, nach der Bestimmung aber es wieder in seine Arten bis zum letzten Untheilbaren zu zerlegen wisse, und bevor man auf gleiche Weise die Na-

tur der Seele durchschaut und die jeder Natur entsprechende Art der Rede gefunden habe, um die Rede selbst so zusammenzufügen und zu ordnen, daß man bei der vielfachen Seele vielfache und allstimmige Reden, bei der einfachen aber einfache gebrauche: werde man nicht im Stande seyn, so kunstmäßig, als die Natur der Sache verstattet, die Rede zu behandeln, weder zum Behufe der Lehre noch der Ueberredung, wie unsere ganze vorige Auseinandersetzung gezeigt hat.

Ph. Wohl hat sich dieses aus unserer Untersuchung ergeben.

63 Sok. Was aber die Frage betrifft, inwiefern es schön oder schimpflich sei Reden zu halten und zu schreiben, und welche Behandlung derselben gerechten Tadel verdiene, welche nicht, hat dieses nicht das kurz zuvor Gesagte ins Licht gesetzt?

Ph. Welches war es denn?

Sok. Dieses, daß, wenn Lysias oder ein anderer je etwas geschrieben hat oder noch schreiben wird, sei es in besonderen oder in öffentlichen Angelegenheiten, bei Abfassung einer Staatsrede, und dabei die Meinung hegt, die Schrift habe große Zuverlässigkeit und Deutlichkeit, daß dann der Schriftsteller großen Tadel verdient, es mag ihm nun jemand dieses sagen oder nicht; denn vom Gerechten und Ungerechten, vom Bösen und Guten ganz und gar nichts zu wissen, das kann doch nicht anders als in Wahrheit schimpflich seyn, wenn auch das ganze Volk einem solchen Beifall zollt.

Ph. Wohl ist es schimpflich.

Sok. Wer dagegen der Ueberzeugung ist, daß in einer über irgend einen Gegenstand geschriebenen Rede nothwendig viel Spielendes enthalten sei, und daß noch nie eine Rede von ernster Bedeutung im Versmaß oder ohne Versmaß geschrieben oder gesprochen wurde, sondern in der That die besten unter den Reden den Kundigen nur zur Erinnerung dienten, in jenen Reden aber über das Gerechte, Schöne und Gute, die der Lehre und des Unterrichts wegen gesprochen und wirklich in die Seele eingeschrieben werden, allein Klarheit, Vollkommenheit und ernste Bedeutung enthalten sei, und daß solche Reden gleichsam die ächten Kinder ihres Verfassers genannt zu werden verdienen, und zwar vor allen die Rede in seiner eigenen Seele, wenn er eine solche in sich ausgedacht hat, sodann die Kinder und Brüder derselben, die zugleich in den Seelen anderer gehörig entsprossen sind, und wer alle anderen Reden verabschiedet, dieser, Phädros, wird ein solcher Mann seyn, wie ich und du zu werden wünschten.

Ph. Allerdings verlange und wünsche ich so zu werden, wie du sagst.

Sok. Nun haben wir genug über die Reden gespielt. Du gehe hin und erzähle dem Lysias, daß wir zur Quelle und zum Musensitze der Nymphen gekommen sind, und daselbst Reden vernommen haben, welche uns geboten, dem Lysias und jedem anderen, der Reden verfaßt, dem Homeros und wer sonst einfache oder mit

Gesang verbundene Gedichte verfertigt hat, und drittens dem Solon, so wie jedem, der in öffentlichen Versammlungen Schriften abfaßt, die man Gesetze nennt, allen diesen anzudeuten, daß ein solcher, der mit Erkenntniß des Wahren dergleichen Schriften verfaßt hat, der ferner, des Geschriebenen wegen zur Rede gestellt, sich zu vertheidigen weis, und zwar so, daß gegen seine mündliche Rede die geschriebene als gemein und schlecht erscheint, daß dieser keineswegs nach dem Geschriebenen benannt werden darf, sondern nach dem, dessen er sich ernstlich befleißigt hat.

Ph. Welche Namen giebst du ihm nun?

Sok. Weise einen zu nennen, o Phädros, scheint mir zu erhaben und Gott allein zu gebühren, einen Freund der Weisheit aber oder etwas der Art, würde ihm mehr anpassen und geziemender seyn.

Ph. Das wäre keineswegs gefehlt.

Sok. Würdest du dagegen nicht einen solchen, der nichts besseres in sich hegt, als was er verfaßt und aufgeschrieben hat, der lange Zeit sich hin und her wendet, einzelnes an einander fügt und wieder ausstreicht, mit Recht einen Dichter, Redenschreiber oder Gesetzgeber nennen?

Ph. Wie anders?

Sok. Dieses sage also deinem Freunde.

Ph. Und wie wirst Du es machen? Denn keineswegs dürfen wir deinen Freund übergehen.

Sok. Wen meinst du?

Ph. Den schönen Isokrates. Was wirst du dem berichten, und wie sollen wir ihn nennen, Sokrates?

Sok. Noch jung zwar, o Phädros, ist Isokrates, doch meine Ahndung von ihm will ich dir sagen.

Ph. Welche denn?

Sok. Es scheint mir, daß Lysias und seine Reden gar nicht mit ihm, wenn ich seine Anlagen erwäge, in Vergleichung zu setzen sind, und daß sein Gemüth edler gestimmt ist; daher es nicht zu verwundern seyn wird, wenn er bei reiferem Alter auch in der Beredsamkeit, mit der er sich jetzt beschäftigt, alle, die sie je geübt haben, so sehr übertrifft, daß sie mehr als Kinder gegen ihn seyn werden, und wenn ihn, sollte ihm dieses nicht genügen, ein göttlicherer Trieb zu etwas noch größerem hinführt; denn von Natur, Freund, wohnt ein philosophischer Geist in dem Gemüthe des Mannes. Dieses nun werde ich als Auftrag von den Göttern hier dem Isokrates als meinem Lieblinge verkündigen, und du verkünde jenes dem Lysias als deinem Lieblinge.

Ph. Das soll geschehen. Aber laß uns aufbrechen, da auch die Hitze gelinder geworden ist.

Sok. Ziemt es sich nicht, ehe wir gehn, zu den Göttern zu beten?

Ph. Allerdings.

Sok. O lieber Pan und alle hier einheimische Götter, verleihet mir, schön zu seyn von innen, und daß alles, was ich von außen an mir habe, dem Inneren be-

freundet sei. Für reich möge ich den Weisen halten, und eine so große Menge Gold haben, als, außer dem Verständigen, keiner weder tragen noch führen könnte.

Bedürfen wir sonst noch etwas, Phädros? Für mich wohl ist das Gebet hinreichend.

Ph. Auch für mich bete dieses mit; Freunden ist ja alles gemein.

Sok. So laß uns gehn.

Das Gastmahl.

Personen:

Apollodoros und Freunde.

Apollodoros.

Auf das, wonach ihr fragt, glaube ich jetzt nicht unvorbereitet zu seyn, denn vor kurzem gieng ich von Hause aus Phaleron in die Stadt hinauf; da rief mir von fern ein Bekannter zu, der mich von der Rückseite erblickt hatte, und redete mich in scherzhaftem Tone so an; Phalereer Apollodoros! wirst du nicht warten? — Ich blieb stehn und wartete. — Schon neulich suchte ich dich auf, Apollodoros — so sagte er zu mir — um dich wegen der Zusammenkunft des Agathon, Sokrates, Alkibiades und der anderen, die dort bei jenem Gastmahle zugegen waren, zu fragen und zu hören, was für Reden über die Liebe gehalten worden sind. Ein anderer erzählte mir schon davon, der es vom Phönix, dem Sohne des Philippos gehört hatte: dieser sagte mir, daß auch du es wüßtest; er selbst aber konnte nichts zuverlässiges berichten. Also erzähle es mir; denn dir vor allem kömmt es zu, die Reden deines Freundes zu berichten. Doch sage mir

zuvor: Warst du selbst bei dieser Zusammenkunft? — Darauf erwiderte ich: Wohl wahr, daß dir jener nichts zuverlässiges erzählt hat, wenn du meinst, das die Zusammenkunft, nach der du dich erkundigst, erst neulich gewesen sei, so daß auch ich hätte dabei seyn können. — Das meinte ich. — Wie kann denn das seyn, Glaukon? erwiederte ich; weist du denn nicht, daß Agathon schon seit vielen Jahren von hier abwesend ist, und daß es noch nicht drei Jahre sind, daß ich mit dem Sokrates umgehe und es mir zum besondern Geschäfte gemacht habe, was er jeden Tag sagt und thut, zu wissen? Vordem lief ich herum, wohin der Zufall mich führte, und meinte gleichwohl etwas ordentliches zu treiben, war aber so unglücklich, wie nur einer seyn kann, so wie du jetzt, der du in der Meinung stehst, man müsse eher alles andere treiben, als philosophiren. — Spotte nicht, entgegnete jener, sondern sage mir, wann jene Zusammenkunft war. Ich erwiederte: Wir waren damals noch Knaben; Agathon hatte mit dem ersten Trauerspiele den Preis davon getragen, und veranstaltete die Zusammenkunft einen Tag nach dem Siegesfeste, das er mit seinen Schauspielern feierte. — Also ist es schon lange her, versetzte jener; aber wer erzählte es dir? Etwa Sokrates selbst? Sokrates nicht, erwiederte ich, sondern eben der, der es dem Phönix erzählt hat, Aristodemos der Kydathenäer, ein kleiner Mann, der immer unbeschuht gieng. Er wohnte der Zusammenkunft bei und war, wie mich dünkt, einer der größten Verehrer des Sokrates, die

es zu seiner Zeit gab. Aber auch den Sokrates fragte ich nach mehrererm, was ich von jenem gehört hatte, und er bestätigte mir des Aristodemos Erzählung. — So berichte mir nun alles; der Weg in die Stadt ist ja auch ganz von der Art, daß man im Wandern bequem sprechen und hören kann.

So unterredeten wir uns auf dem Wege über diesen Gegenstand. Ihr seht also, daß ich, wie anfangs gesagt, nicht unvorbereitet bin; und verlangt ihr, daß ich es euch erzähle, so muß ich euch willfahren. Uebers dies gewähren mir auch philosophische Gespräche, sei es, daß ich selbst sie halte oder daß ich sie von anderen höre, ausnehmend viel Vergnügen; den Nutzen, den sie schaffen, will ich gar nicht in Anschlag bringen. Höre ich aber andere Gespräche, vorzüglich von euch reichen und geldsüchtigen, so empfinde ich für mich selbst Unmuth, mit euch Freunden aber Mitleid, daß ihr etwas zu treiben meint, und doch nichts treibt. Es kann seyn, daß ihr mich ebenfalls für unglücklich haltet, und wohl nicht ohne Grund, wie ich glaube; doch ist, was ich von euch halte nicht Meinung, sondern Ueberzeugung.

Freund. Du bist doch immer derselbe Apollodoros, denn immer sprichst du von dir selbst und von anderen übel, und scheinst außer dem Sokrates alle ohne Unterschied, dich selbst nicht ausgenommen, für elend zu halten. Wie du zu dem Beinamen Schwärmer gekommen bist, begreife ich nicht; denn in deinen Reden bist du immer so: auf dich selbst und die anderen, außer dem Sokrates, bist du wild.

Apollodoros. So ist es ja begreiflich, mein Theuerster, daß ich schwärme und unsinnig bin, da ich von mir und euch so denke.

Freund. Es ist nicht der Mühe werth, Apollodoros, jetzt darüber zu streiten, thue vielmehr das, warum wir dich gebeten haben, und erzähle uns, was dort für Reden gehalten worden sind.

Apollodor. Es waren ohngefähr diese; doch besser ist es, ich versuche es, euch vom Anfang an das Ganze so zu erzählen, wie es mir jener erzählt hat. Dieser berichtete mir nehmlich, Sokrates sei ihm begegnet gebadet und die Sohlen untergebunden, was er selten that, er habe ihn gefragt, wohin er so geputzt gehe. — Zum Gastmahle beim Agathon, habe Sokrates erwiedert; gestern an seinem Siegesfeste bin ich ihm entkommen, denn ich scheute das Getümmel; auf heute aber versprach ich ihm mich einzufinden. Darum nun habe ich mich geputzt, um schön vor einem schönen zu erscheinen. Aber, Aristodemos, so fuhr er fort, wie steht es mit dir? Willst du wohl ungeladen zum Gastmahle mitgehn? — Wenn du es verlangst, erwiederte ich. — So gehe mit, sagte er, damit wir das Sprichwort umwerfen und es so wenden, daß treffliche Männer freiwillig zum Gastmahl trefflicher gehen; denn Homeros hat ohne Zweifel das Sprichwort nicht allein umgekehrt, sondern auch dagegen gefrevelt, indem er den Agamemnon als einen ausgezeichneten Kriegshelden schildert, den Menelaos dagegen als einen feigen Streiter, und dennoch diesen, da Agamemnon

ein Opfermahl veranstaltet, ungeladen zum Schmause gehen läßt, den schlechtern zum Gastmahle des Besseren. — Darauf erwiederte ich: doch kann es sich mit mir eben so verhalten, daß ich, nach dem Homeros, als ein schlechter Mann ungeladen zum Gastmahle eines weisen gehe, nicht aber so, wie du sagst. Wie wirst du dich also verantworten, wenn du mich mitbringst? Denn ich werde nicht bekennen, daß ich ungeladen komme, da ich von dir geladen bin. — Mit einander wandelnd, entgegnete Sokrates, werden wir uns besser berathen, was wir sagen müssen. Laß uns nur gehn.

Nach dieser Unterredung, erzählte er, giengen sie weiter. Sokrates blieb, mit sich selbst beschäftigt, auf dem Wege zurück, und hieß ihn, da er auf ihn wartete, fortgehn. Als er dann an Agathon's Haus kam, fand er die Thür offen; und hier gieng es ihm sonderbar. Es kam ihm nehmlich sogleich ein Diener entgegen, der ihn hinführte, wo die andern lagen, und diese fand er schon im Begriff zu speisen. Sobald ihn Agathon erblickte, rief er ihm zu: Du kömmst gerade recht, um mitzuspeisen, Aristodemos; bist du aber in einer anderen Angelegenheit da, so verschiebe es. Gestern schon suchte ich dich, um dich einzuladen, konnte jedoch deiner nicht ansichtig werden. Warum bringst du aber den Sokrates nicht mit? — Ich drehe mich um, erzählte er, sehe aber nirgends den Sokrates nachkommen. Daher sagte ich, ich sei selbst mit dem Sokrates hergegangen und von ihm zum Gastmahle eingeladen worden. — Das hast du recht gemacht, entgegnete Agathon; wo ist aber nun Sokra-

tes? — Eben ist er hinter mir hergegangen; ich begreife es selbst nicht, wo er seyn mag. — So sieh nach, Diener, sagte darauf Agathon, und bringe den Sokrates herein; du, Aristodemos, lege dich neben den Eryximachos. — Während ihm dann ein Diener die Füße wusch, damit er sich niederlegen konnte, kam ein anderer und sagte aus: Sokrates ist seitwärts gegangen und im Vorhof eines Nachbar stehen geblieben; ich rief ihn, er will aber nicht hereingehn. — Das ist doch sonderbar, sprach Agathon, rufe ihn nur und laß nicht ab. — Er selbst, wie er erzählte, sagte darauf. Thut das nicht, sondern laßt ihn; denn das ist so seine Gewohnheit, daß er bisweilen seitwärts geht und stehn bleibt, wo es nur immer ist. Er wird bald kommen, vermuthe ich; stört ihn nur nicht, sondern laßt ihn. — Das wollen wir thun, wenn du meinst, erwiederte Agathon; uns andere aber bewirthet jetzt, ihr Diener, und tragt auf, was ihr nur immer wollt; ich habe ja euch keinen vorgesetzt, was ich auch noch nie gethan; denkt also, ich wäre selbst mit den anderen Gästen von euch zum Mahle eingeladen, und bedient uns, daß wir euch loben können.

Darauf speisten sie, doch Sokrates kam nicht. Agathon wollte mehrmahls nach ihm schicken, er ließ es aber nicht zu. Sokrates blieb jedoch seiner Gewohnheit nach nur kurze Zeit aus, und kam, als sie gerade mitten im Speisen waren. Agathon, der ganz unten allein lag, redete ihn mit den Worten an: Lege dich zu mir, Sokrates, damit ich durch deine Berührung auch etwas von der Weisheit empfange, die dir dort im Vorhofe

zu Theil geworden ist; denn gewiß hast du sie gefunden und bist in ihrem Besitze; sonst hättest du ja nicht nachgelassen. — Sokrates ließ sich nieder und entgegnete: Gut wäre es, Agathon, wenn die Weisheit von der Art wäre, daß sie durch gegenseitige Berührung aus dem Angefüllten in den Leeren überflösse, wie das Wasser durch den wollenen Zeug aus dem vollen Becher in den leeren fließt. Verhält es sich so mit der Weisheit, dann ist es mir viel werth, daß ich neben dir liege; denn mit mancherlei herrlicher Weisheit hoffe ich durch dich angefüllt zu werden, die meinige ist ja etwas ganz gemeines und so zweideutig, wie ein Traum, deine dagegen ist herrlich und glänzend gedeihend, da du sie schon als junger Mann neulich vor mehr als dreißigtausend Hellenen so strahlen ließest und öffentlich machtest. — Du bist ein Spötter, erwiederte Agathon; doch diesen Streit wegen der Weisheit wollen wir später mit einander ausmachen und den Dionysios zum Schiedsrichter nehmen: jetzt mache dich vor allem ans Essen.

Nachdem sich darauf Sokrates gelegt und, so wie die anderen, gespeist hatte, brachten sie ein Trankopfer dar und verrichteten das sonst noch gebräuchliche; dann sangen sie ein Loblied auf den Gott und schickten sich zum Trinken an. Hier aber machte Pausanias eine Erinnerung und sprach ohngefähr so: Nun, ihr Männer, wie sollen wir am behaglichsten trinken? Ich wenigstens erkläre euch, daß ich mich in der That vom gestrigen Trinken übel befinde und der Erhohlung bedarf, ich glaube, auch die meisten von euch; ihr waret ja ge-

stern auch hier; erwägt also, wie wir wohl am behaglichsten trinken können. — Aristophanes erwiederte. Gut hast du erinnert, Pausanias, daß wir uns durchaus das Trinken erleichtern müssen; denn auch ich gehöre zu den gestern getauften. — Als Eryximachos, des Akamenos Sohn, dieses hörte, rief er aus: herrlich, ihr Männer! nur eines noch möchte ich wissen, wie es nehmlich mit dem Agathon steht, ob er zu trinken im Stande ist. — Nein, erwiederte Agathon, ich kann auch nicht mehr. — Das kann ja mir, dem Aristodemos, Phädros und diesen hier nicht anders als erwünscht seyn, wenn ihr, die ihr die stärksten Trinker seyd, jetzt absteht; denn wir sind immer Schwächlinge darin. Den Sokrates freilich muß ich ausnehmen, denn der kann beides; ihm wird es daher gleich seyn, ob wir trinken oder nicht. Da mir nun keiner von euch scheint aufgelegt zu seyn, viel Wein zu trinken, so befürchte ich nicht lästig zu werden, wenn ich erkläre, wie es sich eigentlich mit dem Rausche verhält. Aus der Heilkunde nehmlich ist mir einleuchtend geworden, daß die Trunkenheit für den Menschen schädlich ist, und weder ich selbst könnte mich entschließen, fort zu trinken, noch auch würde ich es einem andern rathen, wenn ihm zumal von gestern der Kopf noch schwer ist. — Ich, fiel der Myrrhinusier Phädros ein, folge dir immer, besonders was du in ärztlicher Hinsicht erinnerst, jetzt aber um so mehr, da dir auch die übrigen beistimmen.

Alle kamen sonach überein, daß man sich jetzt nicht berauschen, sondern jeder nach Belieben trinken sollte.

Eryxmachos setzte dann noch hinzu: Da es beschlossen ist, daß jeder trinken soll, soviel er mag, ohne irgend einen Zwang, so schlage ich noch vor, die eben hereingetretene Flötenspielerin fortzuschicken — sie kann sich oder, wenn sie will, den Weibern im Hause vorspielen — und uns für heute mit Reden zu unterhalten; über welchen Gegenstand; will ich euch vortragen, wenn ihr es verlangt. — Alle erklärten, sie verlangten es und forderten ihn auf es vorzutragen. — Eryxmachos sagte darauf: Der Anfang meiner Rede ist, wie in der Menalippe des Euripides: Nicht von mir stammt das Wort, das ich aussagen will, sondern vom Phädros hier; denn jedesmal sagt Phädros unwillig zu mir: Ist es nicht arg, Eryximachos, daß auf die anderen Götter Gebete und Lobgesänge von den Dichtern verfertigt sind, auf den Eros aber, einen so herrlichen und so mächtigen Gott, hat auch nicht ein einziger Dichter unter so vielen, die es gegeben, jemals ein Loblied gemacht? Willst du weiter die wackern Sophisten in Betrachtung ziehen, haben sie nicht, wie der treffliche Prodikos, auf den Heraskles und auf andere Lobreden in ungebundener Rede geschrieben? Ja, was noch auffallender ist, ich habe sogar einmal ein Buch von einem weisen Manne gelesen, in welchem der Satz wegen seiner Nützlichkeit außerordentlich gepriesen war; und so wirst du noch vieles dergleichen verherrlicht finden. Auf solche Dinge wendet man großen Fleiß, den Eros dagegen hat noch nie ein Sterblicher bis auf den heutigen Tag würdig zu prei-

sen unternommen. So vernachlässigt wird ein solcher Gott! Dieses scheint mir Phädros mit Grund zu sagen. Daher wünsche ich theils, ihm zu willfahren und das meinige ihm dazu beizutragen, theils halte ich auch dafür, daß es uns jetzt, wie wir hier versammelt sind, wohl zustehe, den Gott zu verherrlichen; seid ihr nun gleicher Meinung, so werden uns die Reden hinlängliche Unterhaltung verschaffen; und ich schlage vor, daß jeder von uns, rechts angefangen, so schön als er nur kann, eine Lobrede auf den Eros halte, und daß Phädros den Anfang mache, da er auch den ersten Platz inne hat und der Urheber vom Ganzen ist. — Keiner wird dir entgegenstimmen, Eryximachos, sagte Sokrates; denn weder ich kann es ablehnen, da ich mich auf nichts anderes zu verstehen bekenne, als auf die Liebe, noch Agathon und Pausanias; auch nicht Aristophanes, der sich einzig dem Dionysos und der Aphrodite gewidmet hat, oder ein anderer von denen, die ich hier sehe. Wohl werden wir, die wir zu unterst liegen, den Kürzern dabei ziehn, doch wollen wir uns zufrieden stellen, wenn die vorderen genügend und schön sprechen. So beginne denn Phädros in der Götter Namen seine Lobrede auf den Eros.

Alle stimmten bei und forderten mit dem Sokrates dazu auf. Was nun ein jeder vorgetragen, das hatte Aristodemos so wenig mehr im Gedächtnisse, als ich alles wieder berichten kann, was er mir erzählte; doch was mir das denkwürdigste geschienen, will ich euch erzählen, so wie jeder es vorgetragen hat. Zuerst

nun sprach Phädros, wie schon erinnert, und begann seine Rede ohngefähr so:

Eros ist ein großer, von Menschen und Göttern bewunderter Gott, in vielen andern Rücksichten, vorzüglich aber in Hinsicht seiner Entstehung; denn einer der ältesten Götter zu seyn, ist etwas ausgezeichnetes; und dieses beweist sich dadurch, daß Eros keine Eltern hat, und weder ein Schriftsteller noch ein Dichter solche anführt. Denn Hesiodos sagt, daß zuerst das Chaos war

— — aber nach diesem
Breitgebrüstet die Erde, für all' ein
sicherer Wohnsitz,
Dann auch Eros —

[Also seien nach dem Chaos diese beiden entstanden die Erde und Eros. Parmenides sagt von seiner Entstehung:

Und sie gedachte des Eros zuerst vor
den übrigen Göttern.]

Mit dem Hesiodos stimmt auch Akusilaos überein; und es ist die einstimmige Meinung fast aller, daß Eros zu den ältesten Göttern gehört. Der älteste, ist er uns auch der größten Güter Urheber; denn ich wüßte nicht, was für ein größeres Gut dem Jünglinge gleich von seiner ersten Jugend an zu Theil werden könnte, als ein redlicher Liebhaber, nnd dem Liebhaber, als ein Liebling. Das nehmlich, was uns das ganze Leben hindurch leiten muß, wenn wir schön leben sollen, vermag weder Anverwandtschaft, Würde oder Reichthum,

noch irgend etwas anderes so schön uns einzuflößen, wie die Liebe. Was ich meine, ist die Scham vor dem Häßlichen und der Eifer für das Schöne; denn ohne diese ist weder der Staat noch der Einzelne im Stande, große und schöne Werke zu verrichten. Ich behaupte aber, daß es einen Mann, welcher liebt, nicht so sehr schmerzen wird, wenn ihn sein Vater, einer seiner Freunde oder irgend ein anderer etwas schändliches thun oder von einem anderen, den er aus Feigheit nicht abwehrt, erdulden sieht, als wenn ihn sein Liebling darin betrifft; eben so finden wir, daß sich der Liebling am meisten dann scheut, von seinem Liebhaber in einer schändlichen Handlung betroffen zu werden. Wäre es daher möglich, einen Staat oder ein Heer aus Liebhaber und Lieblingen zu bilden, schwerlich könnten diese beides besser verwalten, als so, daß sie sich alles schändlichen enthielten und im Schönen mit einander wetteiferten; im Kampfe aber würden solche Körper, so gering ihre Zahl wäre, so zu sagen, alle Menschen überwinden; denn weit unerträglicher würde es dem Liebenden seyn, sähe ihn sein Liebling die Reihe verlassen oder die Waffen wegwerfen, als wenn alle übrigen es sähen; lieber würde er mehrfachen Tod als dieses ertragen; und vollends den Liebling im Stich zu lassen und ihm nicht zu Hülfe zu eilen, wenn er in Gefahr ist, das vermag keiner; denn keiner ist so feig, daß ihn nicht Eros für sich selbst schon zur Tapferkeit begeistern könnte, so daß er sich dem von Natur Tapfersten gleich zeigte. Und in Wahrheit, was Homeros von einigen Helden sagt, daß ihnen ein Gott

Muth eingehaucht habe, dieses bewirkt Eros bei den Liebenden durch eigne Kraft. / Ja auch für die Geliebten zu sterben, können sich die Liebenden allein entschliessen, und nicht bloß Männer, sondern auch Weiber. Davon hat des Pelias Tochter Alkestis den Hellenen einen hinlänglichen Beweis gegeben, da sie allein sich entschloß, für ihren Gatten zu sterben, der doch noch Vater und Mutter hatte; diese übertraf sie aber durch die Macht des Eros so sehr an zärtlicher Neigung, daß es schien, als seien sie, mit ihr verglichen, Fremde und nur dem Namen nach mit ihrem Sohne verwandt. Und diese ihre That dünkte nicht allein die Menschen, sondern auch die Götter so schön, daß diese den Lohn, den sie nur einer geringen Anzahl ertheilten, obgleich viele schon viel herrliches verrichtet haben, nehmlich die Seele aus der Unterwelt wieder zu entlassen, auch ihr bewilligten; denn erfreut über ihre That verstatteten sie ihr die Rückkehr aus dem Hades. So ehren auch die Götter ganz vorzüglich den Eifer und die Trefflichkeiten der Liebe. Den Orpheus hingegen, des Oeagros Sohn, schickten sie unverrichteter Sache aus dem Hades, und zeigten ihm nur das Schattenbild seiner Frau, um derentwillen er freiwillig hinabgegangen war, sie selbst aber bewilligten sie ihm nicht, weil er ihnen als Citherspieler feig zu handeln schien, indem er nicht den Muth hatte, so wie Alkestis, sein Leben der Liebe zu opfern, sondern lebendig in die Unterwelt hinabzusteigen versuchte. Darum legten sie ihm auch die Strafe auf, daß er durch Weiber sterben mußte, dagegen sie den Achil-

leus, den Sohn der Thetis, belohnten und auf die Inseln der Seeligen sandten, weil er, von seiner Mutter belehrt, daß er, wenn er den Hektor tödtete, sterben müßte, sonst aber nach Hause kehren und sein Leben erst im späten Alter enden würde, doch lieber den muthigen Entschluß faßte, seinen Liebhaber Patroklos zu rächen und nicht allein für ihn zu sterben, sondern auch nachzusterben dem dahingeschiedenen. Ausnehmend erfreut darüber, daß er seinen Liebhaber so hoch geachtet, belohnten ihn die Götter auch so ausgezeichnet. [Ganz grundlos ist es, wenn Aeschylos sagt, Achilleus sei des Patroklos Liebhaber gewesen, da er nicht allein schöner war, als Patroklos, sondern auch, als alle übrigen Helden, überdies unbärtig, und bei weitem jünger, wie Homeros angiebt]. So ehren die Götter in der That auf eine vorzügliche Weise die Trefflichkeit in der Liebe; doch bewundern, schätzen und belohnen sie es noch weit mehr, wenn der Geliebte den Liebhaber, als wenn der Liebhaber den Geliebten liebt; denn göttlicher ist der Liebhaber, als der Geliebte, weil er von Gott erfüllt ist. Darum aber ehrten sie den Achilleus mehr, als die Alkestis, und sandten ihn zu den Inseln der Seligen. So nun behaupte ich, daß Eros unter den Göttern der älteste ist, der würdigste und der eigentliche Schöpfer der Tugend und Glückseligkeit für die Menschen, im Leben wie im Tode.

So ohngefähr lautete des Phädros Rede. Nach dem Phädros sprachen andere, deren Reden er nicht

mehr ganz im Gedächtnisse hatte; diese daher übergehend wiederholte er die Rede des Pausanias, welcher so begann:

Nicht richtig scheint mir die Aufgabe bestimmt zu seyn, daß man den Eros so unbedingt lobpreisen solle, wenn nehmlich Eros nur einer wäre, so gienge es an, so aber ist er ja nicht einer; und da er nicht bloß einer ist, so ist es richtiger zuvor auszumachen, welchen man loben müsse, Dieses will ich nun zu berichtigen suchen. Zuerst werde ich bestimmen, welchen Eros man loben müsse, und dann eine Lobrede ihm halten, wie sie eines Gottes würdig ist. Wir alle wissen, daß es ohne den Eros keine Aphrodite geben kann; wäre diese nur eine einzige, so wäre auch Eros nur einer, da es aber eine doppelte Aphrodite giebt, so ist nothwendig auch Eros zwiefach. Müssen wir nehmlich nicht zwei Aphroditen annehmen, eine ältere, die mutterlose Tochter des Uranos, die wir daher auch die uranische nennen, und eine jüngere, die Tochter des Zeus und der Dione, welche die gemeine heißt? Und so müssen wir auch den einen Eros, den Genossen der letzteren, den gemeinen nennen, den andern aber den uranischen. Es sind nun zwar alle Götter zu preisen, doch muß der Redner das jedem eigenthümliche unterscheiden. Mit jeder Verrichtung verhält es sich nehmlich so: sie für sich selbst betrachtet ist weder schön noch häßlich, wie das, was wir jetzt thun, das Trinken, das Singen oder das Reden; denn nichts von diesem ist an sich selbst schön, sondern erst durch die Art, wie man es einrichtet, wird es so

oder anders: schön und ordentlich verrichtet, wird es schön, nicht ordentlich aber, häßlich. So ist es auch mit dem Lieben: nicht jeder Eros ist schön und preiswürdig, sondern nur, der zur edlen Liebe antreibt. Der Eros nun der gemeinen Aphrodite ist in Wahrheit gemein und handelt so, wie der Zufall gebeut; dieser ist es, dem die schlechteren Menschen huldigen; denn diese lieben erstens eben sowohl Weiber, als Knaben, ferner den Körper mehr, als die Seele; und dann lieben sie, so viel als möglich, die unverständigsten, indem sie nur auf die Befriedigung ihrer Wünsche sehen, unbekümmert, ob es schön ist oder nicht. Daher kömmt es, daß sie, vom Zufalle ganz abhänglg, eben so leicht gut als schlecht handeln, wie es sich gerade trifft. Dieser Eros stammt auch von der Aphrodite ab, die weit jünger, als die uranische, und sowohl weiblicher, als männlicher Abkunft ist; der andere dagegen ist ein Sohn der uranischen, die erstlich mit dem weiblichen Geschlechte in keiner Berührung steht und allein vom männlichen abstammt — dieses ist die Liebe zu den Knaben —, und dann auch älter ist und frei von Ausgelassenheit. Darum wenden sich die von diesem Eros Begeisterten zum männlichen Geschlechte hin, dem von Natur Stärkeren und Verständigeren huldigend. In der Knabenliebe selbst kann man die von diesem Eros Begeisterten leicht erkennen; denn sie lieben die Knaben nicht eher, als bis diese zur Verständigkeit heranreifen, und diese Zeit fällt in die Zeit des Bartwuchses. Und nur solche, meine ich, die mit dieser Zeit zu lieben be-

ginnen, hegen die Absicht, ihr ganzes Leben hindurch zusammen zu seyn, und in steter Gemeinschaft zu bleiben, nicht aber, wenn sie den noch unverständigen Knaben getäuscht haben, lachend ihn zu verlassen und zu einem andern hinzulaufen. Es sollte das Gesetz seyn, daß man Knaben nicht lieben dürfe, damit nicht auf etwas ungewisses so viel Mühe verwendet würde; denn ungewiß ist es doch bei den Knaben, ob die Bildung ihres Geistes und Körpers einen guten oder schlechten Erfolg haben wird. Die Bessern legen sich wohl freiwillig dieses Gesetz auf; dazu sollte man aber auch jene gemeinen Liebhaber nöthigen, so gut als man sie jetzt nach allen Kräften nöthigt, von der Liebe zu edlen Frauen abzustehen; und diese sind es eben auch, welche den Schimpf verursacht haben, daß jemand zu behaupten wagte, es sey schändlich sich Liebhabern zu ergeben; denn mit dieser Behauptung hat man nur jene im Auge gehabt und auf ihr ungeschicktes und ungerechtes Verfahren hingesehen; keine Handlung, die in Ordnung und der Sitte gemäß verrichtet wird, kann ja mit Grund getadelt werden. Die Sitte selbst in Bezug auf die Liebe ist in den andern Staaten leicht zu erkennen, denn sie ist einfach und bestimmt, die hiesige aber und die in Lakedämon herrschende ist verwickelter. In Elis nehmlich, bei den Böotiern und überall, wo es keine Redekünstler giebt, gilt der unbedingte Grundsatz, daß es schön sey dem Liebhaber sich zu ergeben, und weder ein Junger noch ein Alter wird es für schändlich erklären. Ohne Zweifel haben sie dieses fest-

gesetzt, um der Mühe überhoben zu seyn, durch Reden erst den Jüngling gewinnen zu müssen, was sie nicht zu thun vermöchten. In Jonien hingegen und fast überall, wo man unter Barbaren lebt, wird es für schändlich gehalten; denn in den Augen der heroisch gesinnten Barbaren ist die Liebe, so wie das Treiben der Philosophie und der Gymnastik, etwas schändliches; natürlich können es die Herrscher nicht wünschen, daß sich große Gesinnungen bei den Untergebenen erzeugen oder feste Freundschaften und Verbindungen sich bilden, was die Liebe am meisten unter allen zu bewirken pflegt. Dieses haben auch die hiesigen Herrscher durch die That erfahren; denn der feste Freundschaftsbund des Aristogiton und Harmodios machte ihrer Herrschaft ein Ende. Da nun, wo es für schändlich gehalten wird, dem Liebhaber zu willfahren, hat die Schlechtigkeit der Menschen diesen Grundsatz aufgestellt, und zwar von Seiten der Herrscher die Herrschsucht, von Seiten der Untergebenen die Unmännlichkeit; wo es hingegen unbedingt für schön gehalten wird, da hat die Geistesträgheit die Stimme geführt. Bei uns gilt ein weit schönerer Grundsatz, der aber, wie schon erinnert, nicht leicht zu verstehen ist. Erwägt man nehmlich, daß es für schöner gehalten wird, offen zu lieben, als heimlich, und zwar vorzugsweise die edelsten und besten, wenn sie auch an Schönheit andern nachstehn, daß ferner der Liebende von allen außerordentlich aufgemuntert wird, so als betreibe er etwas löbliches, daß es ihm Ruhm bringt, wenn er den Liebling gewinnt,

im Gegentheil aber Schande nachfolgt, und daß ihm die Sitte nicht nur dieses erlaubt auf Eroberung auszugehn, sondern ihn auch so begünstigt, daß er das außerordentlichste thun kann und dafür noch gelobt wird, was kein andrer in irgend einer Absicht und um irgend etwas zu erreichen, wagen darf zu thun, ohne den größten Vorwurf von der Philosophie davon zu tragen — denn wenn man, um Geld von jemanden zu bekommen, oder um Amtswürde und sonstige Gewalt zu erlangen, das thun wollte, was die Liebhaber ihren Lieblingen thun, ich meine ihr demüthiges und flehentliches Bitten, ihre Eidschwüre, ihr Liegen an der Thür, ihre Dienstschaft, wie sie kein Knecht leistet, so würde man davon zurückgehalten werden von seinen Freunden, wie von seinen Feinden, indem uns diese Schmeichelei und Erniedrigung vorwürfen, jene aber uns ermahnen und sich solcher Handlungen wegen schämen würden, dagegen sich der Liebende mit allem diesem noch Huld erwirbt und die Sitte ihm verstattet, tadelfrei es zu üben, so als verrichte er eine gar schöne Handlung. Das auffallendste ist, daß es nach der Behauptung der meisten dem Liebenden allein von den Göttern verziehen wird, wenn er den Eidschwur bricht; denn den Liebeseid hält man für keinen. So gewähren, nach der bei uns herrschenden Sitte und Ansicht, die Götter und die Menschen dem Liebenden alle Freiheit. Erwägt man also dieses, so sollte man glauben, daß man es in unsrer Stadt für etwas schönes halte zu lieben und dem Liebhaber hold zu seyn; zieht man jedoch

dieses in Betrachtung, daß die Väter Knabenführer aufstellen und dem Geliebten nicht verstatten, mit den Liebhabern zu sprechen, was aber dem Knabenführer anbefohlen wird, daß ferner die Gespielen und Freunde es tadeln, wenn sie sehen, daß etwas der Art geschieht, und daß die Aeltern ihnen nicht widersprechen, noch auch ihres ungerechten Tadelns wegen sie ausschelten, so sollte man im Gegentheile glauben, daß man bei uns so etwas für das schändlichste halte. Damit nun, glaube ich, verhält es sich so. Die Sache ist, wie ich im Eingange erinnert habe, für sich selbst nicht unbedingt schön oder schändlich, sondern schön ist sie nur, wenn sie schön verrichtet wird, häßlich aber, wenn das Gegentheil Statt findet. Also schändlich ist es, einem schlechten Liebhaber und auf eine schlechte Weise zu willfahren, schön aber, einem redlichen und auf eine schöne Weise, und schlecht ist jener gemeine Liebhaber, der den Körper mehr, als die Seele, liebt. Ein solcher ist nicht einmal beständig, da er nichts beständiges liebt; denn sobald die Blüthe des Leibes, die er liebte, schwindet, flieht er davon, seine vielen Reden und Versprechungen zu Schanden machend, der Liebhaber des edlen Gemüths hingegen ist Zeitlebens beständig, da er mit etwas beständigem verschmolzen ist. Von diesen nun verlangt unsre Sitte, daß man sie wohl und recht prüfe, und den einen willfahre, die andern aber fliehe. Darum auch treibt sie den Liebhaber zum Verfolgen, den Geliebten aber zum Fliehen an, und setzt einen Kampf, um zu prüfen, von welcher Art der Liebende

und der Geliebte ist. Dieser Ursachen wegen ist erstlich das schnell sich gewinnen lassen für etwas schändliches erklärt; denn hinlängliche Zeit soll verlaufen, welche doch das meiste richtig zu prüfen scheint, sodann, wenn man sich durch Gold und äußere Macht gewinnen läßt, sey es nun, daß man sich unter schlechte Behandlung beugt und nicht muthig ausharrt, oder daß man die Unterstützung an Geld, oder den Beistand in äußeren Angelegenheiten nicht verschmäht; denn von allem diesem erscheint nichts als beharrlich und beständig, abgesehen davon, daß auch nicht einmal eine echte Freundschaft daraus entstehen kann. Bei unsrer Sitte bleibt für den Geliebten nur Ein Weg übrig, auf eine schöne Weise dem Liebhaber gefällig zu seyn. Es herrscht nehmlich der Grundsatz, daß es, wie bei den Liebhabern, keine Schmeichelei und nichts tadelnswerthes sey, wenn der Liebling freiwillig jede Dienstschaft leistet; und so ist auch noch eine andere freiwillige und tadellose Dienstschaft übrig; diese bezieht sich auf die Tugend; denn festgesetzt ist bei uns, daß, wenn jemand einem XI
dienen will in der Meinung, in der Weisheit etwa oder in einem andern Theile der Tugend durch ihn besser zu werden, diese freiwillige Dienstschaft nicht schändlich und keine Schmeichelei sey. Diese Grundsätze, jenen in Bezug auf die Knabenliebe und den in Bezug auf die Philosophie und die Tugend, muß man daher in Eins verknüpfen, wenn die Ergebenheit des Liebhabers als etwas schönes erscheinen soll. Wenn sich nehmlich der Liebhaber und der Liebling so verbinden,

indem jeder von ihnen einem Grundsatze folgt, der Liebhaber dem, daß er dem ergebnen Lieblinge mit Recht jeden Dienst leiste, der Liebling aber diesem, daß er dem, der ihn weise und gut macht, mit Recht alles gewähre, vorausgesetzt, daß der Liebhaber in Erkenntniß und Tugend förderlich seyn kann und der Liebling zur Bildung und Weisheit seiner bedarf; wenn also diese Grundsätze in Eins zusammenfallen, dann allein kann es erfolgen, daß es schön sey für den Liebling, dem Liebhaber sich zu ergeben, sonst aber auf keine Weise. In diesem Falle ist es auch nichts schimpfliches, getäuscht zu werden, in allen übrigen dagegen bringt es Schande, werde man nun getäuscht oder nicht. Denn wenn ein Jüngling einem Liebhaber, den er für reich hielte, eben des Reichthums wegen gefällig wäre, aber getäuscht würde und nichts erhielte, indem sich die Armuth des Liebhabers aufdeckte, so würde diese Täuschung nichts desto weniger schändlich seyn; ein solcher Liebling bewiese ja offenbar, daß er um Geld jedem alles zu leisten im Stande wäre, und dieses ist nicht schön. Huldigt dagegen der Jüngling dem Liebhaber, weil er ihn für trefflich hält und durch seine Freundschaft selbst besser zu werden hofft, wird aber getäuscht, indem sich der Liebhaber als ein schlechter und tugendloser Mensch zeigt, so ist diese Täuschung dennoch schön; denn der Jüngling stellt sich als einen solchen dar, welcher der Tugend und Veredlung wegen jedem zu allem bereitwillig seyn würde, und dieses ist das schönste von allem. So ist es in jeder Hinsicht schön,

der Tugend wegen ergeben zu seyn. Dieses nun ist der Eros der Göttin Urania, der himmlische und dem Staate wie den einzelnen unschätzbare, der den Liebenden antreibt, sowohl seiner selbst, als des Geliebten wegen der Tugend sich zu befleißigen; die andern stammen alle von der anderen Göttin, der gemeinen. Das ist es, o Phädros, setzte Pausanias hinzu, was ich dir so auf der Stelle über den Eros beitragen kann.

Nachdem Pausanias endlich geendet — ich muß ja, so lehren mich die Weisen, dem Gleichlaute huldigen — sollte, nach des Aristodemos Erzählung, Aristophanes sprechen; da er aber aus Ueberfüllung oder sonst einer Ursache den Schluchzen bekommen hatte, so war er nicht im Stande seine Rede de zu halten. Er wendete sich daher an den Eryximachos, der ihm zunächst lag, und sagte zu ihm: Eryximachos, du mußt mich entweder vom Schluchzen befreien, oder statt meiner reden, bis er nachläßt. — Beides will ich thun, antwortete Eryximachos; ich werde an deiner Stelle reden, und du dann an meiner, wenn der Schluchzen aufgehört hat; wärend ich aber rede, halte eine Zeit lang den Athem an dich, und will der Schluchzen nicht vergehn, so gurgle dich mit Wasser; ist er aber gar zu heftig, so nimm etwas, um dir die Nase zu kitzeln, und niese; thust du dieses ein; oder zweimal, so wird er vergehn, wenn er noch so heftig ist. — Fange nun an zu reden, entgegnete Aristophanes, ich will es schon so machen. — Eryximachos begann nun so:

XII Es dünkt mich nothwendig, da Pausanias die Sache wohl schön angefangen, aber nicht genügend ausgeführt hat, daß ich es versuche, sie zu Ende zu bringen. Denn schön wohl ist die Unterscheidung des doppelten Eros, daß er aber nicht allein in der Seele der Menschen herrscht in Bezug auf die Schönen, sondern auch in anderen und in Bezug auf vieles andere, ja in den Leibern aller Thiere, in den Gewächsen der Erde und überhaupt in allem, was nur ist, dieses glaube ich aus meiner Heilkunde ersehen zu haben: so groß und bewundernswürdig ist der Gott, so erstreckt er sich auf alles in den menschlichen und göttlichen Dingen. Ich werde von der Heilkunde beginnen, um zugleich meine Kunst zu ehren. Die Natur der Leiber trägt den doppelten Eros in sich; denn die Gesundheit und die Krankheit des Leibes sind bekanntermaaßen verschieden und ungleich, das Ungleiche aber begehrt und liebt das Ungleiche. Sonach waltet eine andere Liebe im gesunden und eine andere im kranken Zustande. Es ist aber, wie Pausanias eben sagte, schön den guten Menschen ergeben zu seyn, schändlich dagegen, den ausgelassenen; eben dieses findet in den Leibern Statt: dem Guten und Gesunden in jedem Leibe ist es schön und geziemend zu willfahren, und darin besteht eben die Heilkunde, dem Schlechten und Kranken aber zu huldigen ist schändlich, und jeder muß ihm entgegenhandeln, der ein Kunstverständiger seyn will. Die Arzneikunde ist nehmlich, um es kurz zu erklären, die Wissenschaft der Begierden des Körpers nach Anfüllung und Ausleerung, und wer dabei die schöne und die

schlechte Liebesbegierde unterscheidet, der ist der Heilkundigste, und wer sie zu vertauschen weis, so daß man für die eine Begierde die andere empfängt, wer sie ferner da, wo keine vorhanden ist, sie aber seyn sollte, einzuflößen und die vorhandene zu entfernen versteht, der wird ein guter Künstler seyn. Denn man muß im Stande seyn das Feindseligste im Körper sich befreundet zu machen, daß es sich gegenseitig liebe; das Feindseligste ist aber das Entgegengesetzteste, wie das Kalte dem Warmen, das Bittere dem Süßen, das Trockne dem Nassen, und was dergleichen mehr ist. Dadurch, daß unser Ahnherr Asklepios Liebe und Einstimmigkeit diesem einzuflößen verstand, gründete er, wie unsre Dichter sagen und ich überzeugt bin, unsre Kunst. Die Heilkunde wird daher, behaupte ich, ganz von diesem Gotte geleitet, eben so auch die Gymnastik und der Landbau. Was die Musik betrifft, so ist es jedem auch wenig einsichtigen klar, daß es sich mit ihr eben so verhält. Vielleicht wollte auch Herakleitos dieses sagen, nur drückte er sich nicht gut aus; er behauptet nehmlich, das Eine in sich entzweit stimme mit sich selbst überein, wie die gleiche Spannung des Bogens und die Stimmung der Leyer. Ungereimt ist es zu sagen, daß die Harmonie in sich entzweit sei oder aus noch Entzweitem bestehe; ohne Zweifel aber wollte er dieses sagen, daß aus dem Hohen und Tiefen, die nach vorhergegangener Entzweiung einstimmig werden müßten, durch die Tonkunst die Harmonie erzeugt werde; denn es kann doch nicht aus dem Hohen und Tiefen, wenn sie noch entzweit sind, Har-

monie hervorgehen, da die Harmonie Zusammenstimmung und die Zusammenstimmung Eintracht ist, Eintracht aber unmöglich in dem Entzweiten, so lange es entzweyt ist, herrschen kann, so wenig als umgekehrt das Entzweite und nicht Einträchtige zusammenstimmen kann. So entsteht auch das Zeitmaß aus dem Schnellen und Langsamen, wenn diese nach vorhergegangener Entzweiung übereinstimmig gemacht sind. In allem diesem bewirkt, wie dort die Heilkunde, so hier die Musik die Eintracht, gegenseitige Liebe und Einstimmigkeit erweckend; und sonach ist auch die Musik eine Wissenschaft der Liebe, und zwar in Bezug auf die Harmonie und das Zeitmaß. In der Zusammenfügung der Harmonie und des Zeitmaßes selbst ist es nicht schwer, die Liebe zu erkennen; auch ist hier nicht der doppelte Eros vorhanden; wenn man aber das Zeitmaaß und die Harmonie gebrauchen soll, sei es nun, daß man sie selbst bilde, was man Liederdichtung nennt, oder der schon gedichteten Lieder und Versmaße sich recht bediene, dann ist es schwer und ein guter Künstler dazu erforderlich. Denn hier findet dasselbe Statt, daß man nehmlich den gesitteten Menschen, so wie denen, die es noch nicht sind, damit sie gesitteter werden, huldigen und ihre Liebe bewahren müsse, und dieses ist der schöne, der uranische Eros, der von der Muse Urania stammt; der von der Polymnia stammende dagegen ist der gemeine, den man da, wo man ihn anwendet, nur mit Vorsicht anwenden muß, damit man das Vergnügen, das er gewährt, wohl genieße, keine Ausgelassenheit aber entstehe; so wie es die große Aufgabe

unsrer Kunst ist, die Lüste, welche die Kochkunst zu befriedigen hat, richtig zu behandeln, damit man, ohne krank zu werden, das Vergnügen genieße. In der Musik, in der Heilkunde und in allen menschlichen und göttlichen Dingen muß man also, so weit es vergönnt ist, den zwiefachen Eros beachten; denn überall findet er sich; selbst die Jahrszeiten in ihrer Zusammenfügung sind mit beiden erfüllt; wenn nehmlich, was ich zuvor genannt habe, das Warme und das Kalte, das Trockne und das Nasse eine gemäßigte Liebe zu einander fassen und eine besonnene Zusammenstimmung und Mischung erhalten, denn bringen sie Gedeihen und Gesundheit den Menschen, wie den Thieren und Pflanzen, und nichts verletzen sie; ist aber der ausgelassene Eros in den Jahrszeiten übermächtig, so verderbt und verletzt er vieles; denn Seuchen pflegen dann zu entstehen und viele andre Krankheiten der Art für die Thiere und die Pflanzen; Reif, Hagel und Mehlthau entstehen ja eben aus Uebermaß und Unordnung dieser Liebesbegierde, deren Erkenntniß in Bezug auf den Lauf der Gestirne und die Zeiten des Jahrs Sternkunde genannt wird. Ja auch alle Opfer und das, dem die Wahrsagekunst vorgesetzt ist — und dieses ist die Gemeinschaft der Götter und der Menschen unter einander — hat keinen anderen Zweck, als die Beachtung und Heilung der Liebe; alle Unheiligkeit hat ja darin ihren Grund, wenn man nicht dem gesitteten Eros huldigt, in jedem Werke ihn ehrend und auszeichnend, sondern dem andern, sei es in Bezug auf die Eltern, die noch lebenden wie die ver-

storbenen, oder auf die Götter, worin es eben die Aufgabe der Wahrsagekunst ist, die doppelte Liebe zu beachten und zu heilen. Und dadurch eben ist die Wahrsagekunst die eigentliche Freundschaftsstifterin zwischen den Göttern und den Menschen, daß sie sich auf die Liebesbegierden der Menschen versteht, die auf Gerechtigkeit oder Unheiligkeit Bezug haben. Eine so vielfache und große oder vielmehr allheilige Macht hat zwar überhaupt jeder Eros, doch besitzt der, welcher in Bezug auf das Gute, mit Besonnenheit und Gerechtigkeit ausgeübt wird, bei uns und bei den Göttern, die größte Macht, und dieses verleiht uns auch alle Glückseligkeit, so daß wir mit uns selbst sowohl umgehen und befreundet seyn können, als auch mit den höheren Wesen, den Göttern. Wohl kann es seyn, daß auch ich in meiner Lobrede auf den Eros vieles ausgelassen habe; wenn gleich gegen meinen Willen; habe ich also etwas übergangen, so liegt es dir ob, Aristophanes, es nachzutragen; gedenkst du jedoch auf eine andere Weise den Gott zu preisen, so preise ihn, da du auch vom Schluchzen befreit bist.

Aristophanes trat nun, wie mir Aristodemos erzählte, an des Eryximachos Stelle und erklärte, daß das Schluchzen wohl aufgehört habe, jedoch nicht eher, als nach dem Niesen. Ich wundre mich daher, fügte er hinzu, daß das sittsame Wohlbefinden des Körpers ein solches Geräusch und Kitzeln erfordert, wie das Niesen ist; denn gleich nach dem Niesen ließ der Schluchzen nach. — Bester Aristophanes, erwiederte Eryximachos, bedenke was du thust; du machst Spaß, wo

du im Begriffe stehst zu reden, und zwingst mich aufzupassen, wenn du vielleicht in deiner Rede etwas lächerliches vorbringst, da du doch in Frieden reden konntest. — Lachend versetzte Aristophanes: Du hast Recht Eryximachos; ich will das obige nicht gesagt haben; aber passe nur nicht auf; denn wegen meiner zukünftigen Rede besorge ich nicht sowohl, daß ich etwas lächerliches sage — dieses wäre ja erwünscht und meiner Muse angemessen —, als daß ich etwas belehrenswerthes vorbringe. — So, nachdem du den Angriff begonnen, Aristophanes, versetzte jener, meinst du zu entkommen? Nein, merke nur auf bei deiner Rede, und denke, daß du zur Rechenschaft gezogen wirst. Doch besinne ich mich vielleicht anders und entlasse dich. — Ganz anders auch habe ich im Sinne zu reden, als du und Pausanias, entgegnete Aristophanes. Mir scheinen nehmlich die Menschen ganz und gar noch nicht das Wesen des Eros gefaßt zu haben; denn hätten sie es gefaßt, so würden sie ihm die größten Tempel und Altäre bereiten und die größten Opfer darbringen; von allen diesem geschieht jetzt gar nichts, da es doch vor allem geschehen sollte. Denn er ist der menschenfreundlichste der Götter, der Helfer und Heiler der Menschen in demjenigen, dessen Heilung dem menschlichen Geschlechte die größte Glückseligkeit gewähren würde. Ich will versuchen auch sein Wesen zu erklären, und ihr werdet die anderen darüber belehren; zuvor aber müßt ihr die menschliche Natur und ihre Schicksale kennen lernen: Unsre vormalige Natur war nehmlich nicht so, wie

sie jetzt ist, sondern ganz anders. Erstens gab es drei Geschlechter der Menschen, nicht, wie jetzt, zwei, das männliche und weibliche, sondern es war noch ein drittes beiden gemeinschaftliches vorhanden, von dem jetzt nur der Name noch übrig ist; denn das Geschlecht selbst ist untergegangen. Das mannweibliche war nehmlich damals das eine Geschlecht, der Gestalt und dem Namen nach aus beiden, dem männlichen und weiblichen, gemeinsam bestehend; dieses ist aber jetzt nichts anderes mehr, als ein Schimpfname. Die ganze Gestalt jedes Menschen war ferner rund, indem der Rücken und die Seiten rings herumliefen, er hatte vier Hände, eben so viele Füße, zwei Gesichter auf Einem kreisförmigen Nacken, die sich durchaus gleich waren, Einen Kopf für die beiden sich gegenüberstehenden Gesichter, vier Ohren, doppelte Schaamtheile, und alles übrige so, wie man es aus dem bisherigen abnehmen kann. Er gieng aufrecht, wie jetzt, auf welche Seite hin er wollte, beeilte er sich aber schnell wohin zu kommen, so wälzte er sich, wie der Radschlagende jetzt die Füße aufwärts gerichtet herumschwenkt und im Kreise sich umdreht, auf seine acht Glieder gestützt schnell im Kreise fort. Drei und so beschaffne Geschlechter gab es deßhalb, weil das männliche ursprünglich von der Sonne stammte, das weibliche von der Erde, das aus beiden bestehende aber vom Monde, der ja auch an beiden Theil hat; und kreisförmig waren sie selbst, wie ihr Gang, weil sie ihren Erzeugern ähnlich waren. An Kraft und Stärke waren sie gewaltig und hegten große Gesinnungen.

Selbst die Götter griffen sie an; denn was Homeros vom Ephialtes und Otos berichtet, daß sie nehmlich das Aufsteigen in den Himmel versucht hätten, dieses muß man von ihnen verstehn. Zeus und die andern Götter berathschlagten daher, was mit ihnen zu machen wäre, konnten aber zu keinem Entschlusse kommen; denn tödten konnten sie sie nicht und, so wie einst die Giganten, durch den Blitzstrahl das Geschlecht vertilgen; dadurch hätten sie ja zugleich ihre Ehrenbezeugungen und die Opfer von den Menschen vertilgt; und gleichwohl durften sie die Menschen nicht fortfrevelu lassen. Nach langem Nachsinnen sprach endlich Zeus: „Ich glaube ein Mittel gefunden zu haben, wie die Menschen fortbestehen können, ihre Ausgelassenheit aber aufgeben müssen, weil sie kraftloser werden. Ich zerschneide nehmlich jeden in zwei Theile: so werden sie kraftloser und zugleich uns nutzbarer, weil ihre Anzahl größer wird. Aufrecht werden sie dann auf zwei Füßen einhergehen. Treiben sie aber ihren Frevel fort und wollen keine Ruhe geben, so zerschneide ich sie noch einmal, so daß sie auf Einem Fuße gehn, wie die Tänzer auf dem Schlauche.“ So sprach er und zerschnitt die Menschen in zwei Hälften, wie man die Arlesbeere zerschneidet, um sie einzumachen; dem Apollon aber befahl er, jedem, den er zerschnitten, das Gesicht und die Hälfte des Nackens nach dem Schnitte umzudrehen, damit der Mensch seine Zerschnittenheit sähe und gesitteter würde, und das übrige dann zu heilen. Apollon drehte das Gesicht um, zog die Haut von allen

Seiten an dem Bauche, wie wir ihn jetzt nennen, zusammen, und band sie, wie man den Beutel zusammenzieht, in einer Oeffnung mitten am Bauche zusammen, was man jetzt den Nabel nennt; die meisten der andern Runzeln glättete er und bildete die Brust, mit einem solchen Werkzeuge, wie die Schuster gebrauchen, um die Falten im Leder über dem Leisten auszuglätten; einige wenige ließ er als Denkmahl des alten Unfalls, am Bauche und Nabel stehn. Nachdem nun die Menschen in zwei Theile zerschnitten waren, kamen sie, jedes nach seiner Hälfte sich sehnend, zusammen; da umschlangen sie sich mit den Armen, verketteten sich in einander, um wieder zusammenzuwachsen, und starben so hin aus Hunger und Achtlosigkeit; denn nichts wollten sie getrennt von einander thun, und wenn die eine Hälfte gestorben, die andre aber noch übrig war, so suchte die übrig gebliebene eine andere und verkettete sich mit ihr, mochte sie nun die Hälfte eines ganzen Weibes, die wir jetzt Weib nennen, oder eines Mannes finden; und so giengen sie unter. Da erbarmt sich ihrer Zeus, verleiht ihnen ein anderes Mittel und setzt ihre Schamtheile vornhin; denn bisher hatten sie auch diese auswärts und gebaren nicht durch innere Befruchtung, sondern legten in die Erde, wie die Cicaden. Er setzte sie nun vornhin und bewirkte so die Erzeugung durch die Begattung des männlichen Geschlechts mit dem weiblichen, und zwar deshalb, damit sie, wenn ein Mann mit einem Weibe zusammenträfe, in der Verschlingung sich begatteten und das Geschlecht forts

pflanzten, zugleich aber auch, wenn ein Mann auf einen Mann träfe, sie doch in ihrem Zusammensein sich sättigen und dann nach gestillter Begierde an ihre Geschäfte wieder gehn und für ihren Lebensunterhalt sorgen könnten. Von so langer Zeit her ist die Liebe zu einander den Menschen eingepflanzt, sie, welche die alte Natur wieder zusammenfügt, aus zweien Eins zu machen und das menschliche Geschlecht zu heilen sucht. Jeder von uns ist demnach nur ein Stück von einem Menschen, denn er ist, wie die Butten, entzwei geschnitten, da er zuvor ganz war; darum sucht jeder seine andre Hälfte. Alle Männer nun, die Abschnitte des dritten gemeinsamen Geschlechts sind, welches damals Zwitter hieß, lieben die Weiber, und die meisten Ehebrecher sind von diesem Geschlechte; auch alle männersüchtige und ehebrecherische Weiber stammen von diesem Geschlechte ab. Alle Weiber, die Abschnitte eines Weibes sind, geben nicht viel auf die Männer und halten sich lieber an die Weiber, und von diesem Geschlechte stammen die Freundinnen ab; die Abschnitte eines Mannes dagegen gehen dem Männlichen nach, und so lange sie Knaben sind, lieben sie, als Schnittlinge des Männlichen, die Männer, und Vergnügen gewährt es ihnen, bei Männern zu liegen und von ihnen umschlungen zu werden. Dieses sind die besten unter den Knaben und Jünglingen, weil sie von Natur die männlichsten sind. Man will zwar behaupten, sie seien schamlos, aber das lügt man; denn nicht aus Schamlosigkeit thun sie dieses, sondern Muth, Tapferkeit und Mannhaftigkeit

ist der Grund, warum sie das ihnen Gleiche lieben. Und dies zeigt sich sehr deutlich; denn sind sie herangewachsen, so bilden sich aus ihnen allein Männer für die Staatsgeschäfte, und erreichen sie das Mannsalter, so lieben sie die Knaben. Zur Ehe und Kinderzeugung haben sie an sich keine Neigung, nur das Gesetz nöthigt sie dazu; sie für sich sind zufrieden, wenn sie ehelos mit einander leben können. Ein solcher wird daher ganz Knabenliebhaber und Liebhaberfreund, da er immer dem Verwandten geneigt ist. Wenn nun der Knabenliebhaber und jeder andre gerade seine eigne Hälfte trifft, dann werden sie von Freundschaft, Anhänglichkeit und Liebe außerordentlich ergriffen und entzückt, und können sich fast nicht entschließen, auch nur auf eine kurze Zeit sich von einander zu trennen; und bleiben sie auch ihr Leben hindurch mit einander verbunden, so können sie doch nicht einmal angeben, was sie eigentlich von einander wollen; denn dieses kann nicht die Gemeinschaft des Liebesgenusses seyn, daß sich nehmlich der eine des andern erfreut und mit solcher Begierde seinen Umgang sucht, sondern offenbar verlangt die Seele eines jeden von ihnen nach etwas anderem, was sie aber nicht angeben kann; daher sie nur ahndet, wonach sie verlangt, und es andeutet. Denken wir uns, daß Hephästos mit seinen Werkzeugen zu ihnen träte, wenn sie bei einander liegen, und sie fragte: Nun, ihr Menschen, was wollt ihr denn von einander?“ Wüßten sie keine Antwort zu geben, so fragte er sie wieder: „Verlangt ihr etwa danach, so viel als möglich immer be-

einander zu seyn, so daß ihr euch Tag und Nacht nicht verlaßt? Ist das euer Verlangen, so will ich euch zusammenfügen und in Eins verschmelzen, so daß ihr aus zweien Eins werdet, so lange ihr lebt, beide zusammen als Einer lebt, und, wenn ihr sterbt, auch im Hades nur Ein Todter seid. Besinnt euch, ob ihr dieses begehrt und zufrieden seyn werdet, wenn ihr es erlangt". Sicher würde keiner, wenn er dieses hörte, leugnen, daß er danach verlange, und etwas anderes begehren, sondern gerade das würde er glauben vernommen zu haben, was er schon längst begehrte, nehmlich so vereint und verschmolzen mit dem Geliebten zu seyn, daß sie beide Eins würden. Die Ursache davon ist die, weil unsre ursprüngliche Natur so war und wir ein Ganzes ausmachten; und das Verlangen und Streben nach dem Ganzen ist eben das, was wir Liebe nennen. Vordem also, wie gesagt, waren wir Eins, jetzt aber sind wir unsrer Ungerechtigkeit wegen von Gott zertheilt, wie die Arkader von den Lakedämoniern. Daher steht zu befürchten, daß wir, wenn wir nicht sittsam sind gegen die Götter, noch einmal gespalten werden und in neuer Gestalt herumgehn müssen, wie alle die erhabenen Gebilde auf den Säulen haben, mit durchgeschnittenen Nasen, den zertheilten Würfeln ähnlich. Darum soll jeder den andern ermuntern, ehrfürchtig gegen die Götter zu seyn, damit wir dem einen entgehn, das andre aber erlangen; denn Eros ist unser Leiter und Anführer, dem ja keiner entgegenhandle; es handelt ihm aber entgegen, wer sich den Göttern verhaßt

macht. Vertraut und befreundet mit dem Gotte also werden wir finden und antreffen den Liebling, der uns angehört, wozu jetzt nur wenige gelangen. Eryximachos fange mir dieses nicht auf und ziehe mich damit durch, so als meinte ich den Pausanias und Agathon; ohne Zweifel wohl gehören auch diese zu denselben und sind beide von Natur männlich. Ich rede aber vielmehr von allen, sowohl Männern als Weibern, und sage, daß nur dann unser Geschlecht glückselig werden kann, wenn wir die vollendete Liebe erreichen, jeder den ihm angehörigen Liebling findet und so zu seiner ursprünglichen Natur zurückkehrt. Ist aber dieses das Beste, so muß nothwendig auch unter dem uns jetzt Vorliegenden dasjenige das Beste seyn, was ihm zunächst kömmt; und dieses ist, einen Jüngling zu finden, der unserm Sinne entspricht. Und als den Urheber dieses Gutes preisen wir mit Recht den Eros, der uns schon gegenwärtig so große Wohlthat erweist, indem er uns zu dem uns Eigenthümlichen hinführt, für die Zukunft aber die größten Hoffnungen gewährt, daß er uns, wenn wir den Göttern Ehrfurcht erzeigen, durch Wiedereinsetzung in die ursprüngliche Natur und Heilung unsers Wesens glücklich und seelig machen werde.

(XVII) Dies, o Eryximachos, ist meine Rede über den Eros, anders lautend, als die deinige. Warum ich dich aber schon gebeten habe, greife sie nicht an, sondern laß uns hören, was die anderen, oder vielmehr die beiden sagen werden; denn Agathon und Sokrates sind noch übrig. — Ich gehorche dir, entgegnete Ery-

rimachos; auch habe ich deine Rede mit Vergnügen angehört, und wenn ich nicht vom Sokrates und Agathon wüßte, daß sie Meister in der Liebe seien, so würde ich sehr besorgen, sie möchten sich in Verlegenheit befinden, da schon so vieles und verschiedenes vorgetragen worden ist; so aber bin ich ihretwegen gutes Muths. — Darauf erwiederte Sokrates: Du freilich, Eryximachos, hast den Kampf sehr rühmlich bestanden; wenn du aber in der Lage wärest, in der ich gegenwärtig bin, oder vielmehr in der ich seyn werde, wenn Agathon geredet haben wird, so würdest du wohl sehr besorgt und voll Angst seyn, wie ich es jetzt bin. — Du willst mich verzaubern, Sokrates, fiel Agathon ein, und durch die Meinung verwirren, als hätten die Zuhörer eine große Erwartung von mir, daß ich schön reden werde. — Ich müßte doch sehr vergessen seyn, o Agathon, erwiederte Sokrates; denn da ich gesehen, wie muthig und hochherzig du mit den Schauspielern die Bühne betratest, um deine Reden vorzutragen, und wie du auf die große Menge der Zuschauer hinblicktest, ohne im mindesten bestürzt zu seyn, wie könnte ich glauben, daß du jetzt bey unsrer kleinen Anzahl in Verwirrung gerathen werdest? — Wie, Sokrates? entgegnete Agathon, glaubst du, ich sei so voll von der Bühne und sähe nicht ein, daß dem Verständigen wenige einsichtsvolle mehr Furcht einflößen müssen, als viele einsichtslose? — Freilich wäre es gefehlt von mir, Agathon, versetzte Sokrates, wenn ich Dich für so ungebildet hielte; wohl weiß ich, daß du, wenn du solche fändest,

die du für weise hieltest, sie mehr achten würdest; denn auch dort waren wir zugegen und gehörten zu der Menge. Wenn du aber andere wirklich weise fändest, so würdest du dich wohl vor ihnen schämen, wenn du etwas unlöbliches zu thun glaubtest. Nicht wahr? — Allerdings, erwiederte Agathon. — Vor der Menge aber schämtest du dich nicht, wenn du unlöblich zu handeln glaubtest? — Hier fiel Phädros ein und sagte: Lieber Agathon, wenn du dem Sokrates antwortest, so wird ihm nichts mehr daran liegen, was hier weiter geschieht, wenn er nur jemanden hat, mit dem er sich unterreden kann, und besonders einen schönen. Mit Vergnügen wohl höre ich des Sokrates Unterredung, aber jetzt muß ich dafür sorgen, daß Eros gepriesen werde, und von jedem von euch eine Lobrede in Empfang nehmen. Hat jeder von euch dem Gotte seine Schuld abgetragen, so könnt ihr euch dann unterreden. — Wohl erinnert, Phädros, sagte Agathon; und nichts hindert mich, meine Rede zu beginnen; mit dem Sokrates kann ich mich ja noch öfters unterreden.

XVIII Ich will nun zuerst sagen, wie ich sprechen muß, und dann sprechen. Es scheinen mir nehmlich alle, die vor mir geredet haben, nicht den Gott zu verherrlichen, sondern die Menschen glücklich zu preisen der Wohlthaten wegen, die ihnen der Gott erweist; wer er aber selbst ist, der diese Güter verleiht, das hat noch keiner erklärt, und doch ist dieses überall die einzig richtige Art der Lobpreisung, daß man in der Rede darstellt, wer der ist, von welchem gesprochen wird, und was er für Gaben

verleiht. So nun müssen auch wir den Eros preisen, zuerst nehmlich ihn selbst nach seiner Beschaffenheit, und dann seine Gaben. Ich behaupte nun, daß, wenn alle Götter glückselig sind, Eros, wenn es erlaubt und unsträflich ist zu sagen, der glückseligste unter ihnen ist, weil er der schönste und beste ist. Als der schönste ist er so beschaffen: Erstens ist er der jüngste der Götter, o Phädros; dieses beweist er selbst dadurch sehr einleuchtend, daß er flugs das Alter flieht, das doch gewiß schnell ist, wenigstens kömmt es uns schneller heran, als es sollte; dieses nun haßt Eros von Natur und naht sich ihm auch nicht einmal von weitem; vielmehr ist er immer bei den Jünglingen und selbst jugendlich; der alte Spruch sagt ja mit Recht, daß das Gleiche nur zum Gleichen sich gesellt. Wenn ich dem Phädros in vielem beistimme, so kann ich ihm doch darin nicht beistimmen, daß Eros älter seyn soll, als Kronos und Japetos; vielmehr behaupte ich, daß er der jüngste unter den Göttern ist und stets jung, und daß die alten Geschichten, welche Hesiodos und Parmenides von den Göttern erzählen, durch die Ananke, nicht durch den Eros veranlaßt worden sind, wenn anders ihre Erzählungen wahrhaft sind; denn die Götter würden einander weder verschnitten und gefesselt noch viele andere Gewaltthätigkeiten verübt haben, wenn Eros unter ihnen gewesen wäre, sondern Freundschaft und Friede würde unter ihnen geherrscht haben, so wie jetzt, seitdem Eros der Götter Gebieter ist. Jung also ist Eros, und nicht bloß dieses, sondern auch zart. Es ist aber

ein so cher Dichter erforderlich, wie Homeros war, um die Zartheit des Gottes zu schildern. Homeros nehmlich sagt, die Ate sei eine Göttin und zwar eine zarte, wenigstens ihre Füße schildert er als zart, indem er sagt:

Zart sind ihr die Füße, denn nicht auf dem Boden
Geht sie einher: sie schreitet dahin auf den Häuptern der Männer

Auf eine schöne Weise scheint er mir nun ihre Zartheit darzuthun, daß sie nehmlich nicht auf dem Harten wandelt, sondern auf dem Weichen. Eben dieses wollen wir auf den Eros anwenden, um zu beweisen, daß er zart ist. Er geht nehmlich nicht auf der Erde einher, noch auch auf Schädeln — denn diese sind nicht sehr weich — sondern in dem Weichsten, was es nur giebt, geht und wohnt er; denn im Gemüthe und in der Seele der Götter und Menschen hat er seinen Wohnsitz, und doch auch nicht in allen Seelen, sondern, wo er eine Seele von harter Gemüthsart trifft, da geht er davon, in die von weicher Gemüthsart dagegen zieht er ein. Da er nun das Weichste im Weichsten mit den Füßen und auf alle Weise stets berührt, so muß er nothwendig der zarteste seyn. Außerdem ist er auch schmiegsam von Gestalt; denn er wäre nicht im Stande, sich rings herum zu legen und zu umfassen, noch auch in jede Seele anfangs unbemerkt einzugehn und auszugehn, wenn er hart wäre. Ein großer Beweis seines gleichmäßigen schmiegsamen Wesens ist seine Wohlgestalt, die er ohne

Widerrede vorzugsweise vor allen übrigen besitzt; Misgestalt und Eros sind ja in ewigem Streite mit einander. Auf die Schönheit seiner Fart, läßt sein Aufenthalt unter Blüthen schließen; denn das Blüthenlose und Abgeblühte, sei es Körper, Seele oder irgend etwas anderes, wählt sich Eros nicht zum Aufenthalte; wo aber ein wohlblühender und wohlduftender Ort ist, da läßt er sich nieder und verweilt. Dieß genüge von der Schönheit des Gottes, obgleich noch viel zu sagen übrig ist, nach ihr müssen wir von seiner Tugend reden. Das vornehmste ist dieses, daß Eros weder Unrecht thut noch Unrecht leidet, weder von einem Gotte und gegen einen Gott, noch von einem Menschen und gegen einen Menschen. Er leidet nehmlich weder selbst gewaltthätig, wenn er etwas leidet — denn Gewaltthätigkeit ist dem Eros fremd — noch auch handelt er gewaltthätig; denn jeder leistet ihm freiwillig alles, was man aber freiwillig dem freiwilligen zugesteht, das nennen die Gesetze, die Könige des Staats gerecht. Nächst der Gerechtigkeit besitzt er die größte Mäßigkeit; denn die Mäßigkeit besteht, wie allgemein anerkannt ist, in der Beherrschung der Lüste und Begierden, es giebt aber keine gewaltigere Lust, als die Liebe ist; wenn nun die anderen schwächer sind, so werden sie vom Eros überwältigt, und er selbst ist der Ueberwältigende, als Ueberwältiger der Lüste und Begierden aber wird er ausgezeichnet mäßig seyn. Was ferner seine Tapferkeit betrifft, so widersteht ihm nicht einmal Ares; denn nicht Ares beherrscht den Eros, sondern Eros beherrscht den

Ares in Bezug auf die Aphrodite, wie die Sage lautet; gewaltiger aber ist der Beherrschende, als der Beherschte, und wer den Tapfersten unter allen übrigen überwältigt, wird doch wohl der Tapferste seyn müssen. Wir haben von der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit des Gottes geredet; es ist daher noch die Weisheit übrig; und so viel nur möglich ist, müssen wir uns bestreben, nicht zurückzubleiben. Erstlich nun ist dieser Gott, damit auch ich meine Kunst ehre, wie Eryximachos die seinige geehrt hat, ein so weiser Hervorbringer, daß er auch andere dazu machen kann; wenigstens wird jeder,

war er sonst auch musenlos,

Hervorbringer, wenn ihn Eros ergreift; und dieses muß uns als Beweis dafür gelten, daß Eros in jeder Art der künstlerischen Hervorbringung ein trefflicher Bildner ist; denn was man selbst nicht besitzt oder versteht, das kann man auch dem andern nicht geben oder ihn lehren. Und was die Hervorbringung aller Wesen betrifft, wer wird leugnen, daß die Weisheit des Eros dasjenige sei, wodurch alle Wesen entstehn und erzeugt werden? In Betreff der Meisterschaft in den Künsten aber, wissen wir nicht, daß jeder, dessen Lehrer dieser Gott war, berühmt und glänzend wurde, wen aber Eros nicht ergriffen hatte, daß dieser im Dunkeln blieb? So hat Apollon die Bogenkunde, die Heilkunst und die Wahrsagung erfunden, indem ihn Begierde und Liebe leiteten; daher auch er ein Schüler des Eros ist; gleicher Weise erfanden die Musen die Musik, Hephästus die Schmiedekunst, Athene die Weberei und Zeus die

Beherrschung der Götter und Menschen. So kamen die Angelegenheiten der Götter dadurch in Ordnung, daß Eros, als Liebe zur Schönheit, sie ergriff; denn von Häßlichkeit ist Eros entfernt; vor dem aber geschah, wie ich anfangs sagte, viel schreckliches unter den Göttern, und zwar, wie die Sage lautet, durch die Herrschaft der Ananke; nachdem aber dieser Gott entstanden war, erfolgte aus der Liebe zum Schönen alles gute für die Götter und die Menschen. — So, Phädros, scheint mir Eros erstlich selbst der schönste und beste zu seyn, und dann auch den anderen anderes der Art zu verleihen. Hier kömmt mir etwas dichterisches in den Sinn, daß Eros nehmlich es ist, der

Frieden ertheilet den Menschen, dem stürmischen Meere die Stille,
Schweigen dem rauschenden Wind' und
Lager und Schlaf der Besorgniß.

Er benimmt uns die Abgeneigtheit und begabt uns mit Zutraulichkeit, indem er solche Zusammenkünfte unter uns stiftet und bei Festen, bei Chören, bei Opfern unsern Führer macht, Sanftheit mit sich tragend, Wildheit verjagend, gern verleihend Wohlwollen, nicht verleihend Miswollen, freundlich den Guten, erfreulich den Weisen, lieblich den Göttern, begehrlich den Untheilhaftigen, unentbehrlich dem Theilhaftigen, der Wollust, der Ueppigkeit, der Verschwendung, der Reize, des Verlangens, der Sehnsucht Vater, sorgsam für die Guten, sorglos für die Schlechten, im Streben, im Beben, im Sehnen, im Reden der beste Führer, Begleiter, Beisteher und Ret-

ter, aller Götter und Menschen Zier, der schönste und beste Anführer, dem jeglicher Mann folgen muß, schön ihn preisend, wenn der Gesang ihm zu Theil geworden ist, den singend er aller Götter und Menschen Herz bezaubert. — Diese Rede, Phädros, sei von mir dem Gotte geweiht, nach meinem Vermögen hinlänglich Scherz und Ernst enthaltend.

XX Als Agathon geendet hatte, brachen alle Anwesende, wie Aristodemos erzählte, in den lautesten Beifall aus, weil der junge Mann so sich selbst und dem Gotte angemessen gesprochen hatte. Sokrates aber blickte auf den Eryximachos hin und sagte: Scheine ich dir noch, o Sohn des Akumenos, schon lange eine grundlose Furcht gehegt und nicht vielmehr, was ich früher sagte, weissagend gesprochen zu haben, daß Agathon bewundernswürdig reden, ich aber in Verlegenheit gerathen würde? — Das eine wohl, erwiederte Eryximachos, scheinst du mir weissagend gesprochen zu haben, daß Agathon trefflich reden werde, was aber das andre betrifft, daß du in Verlegenheit kommen werdest, so glaube ich es nicht. — Wie, Bester? soll ich nicht und jeder andre in Verlegenheit kommen, wenn man nach einer so schönen und mannichfaltigen Rede auftreten muß? Und wenn auch nicht alles gleich bewundernswürdig war, wen hat nicht am Schlusse die Schönheit der Wörter und der Sätze in Staunen gesetzt? Bedenke ich nun, daß ich nicht im Stande seyn werde, etwas schönes zu sagen, das diesem auch nur in etwas nahe käme, so möchte ich vor Scham fast davonlaufen, wann ich

wüßte, wohin. Auch hat mich die Rede so an den Gorgias erinnert, daß mir in der That das, was Homeros erzählt, widerfahren ist; ich fürchtete nehmlich, Agathon möchte zuletzt das Haupt des Gorgias, des gewaltigen Redners, gegen meine Rede loslassen und mich zum sprachlosen Steine machen; und da erwägte ich, wie lächerlich es von mir war, daß ich es euch zuvor zusagte, für meinen Theil dem Eros mit euch zu verherrlichen, und mich rühmte, in der Liebeskunst gewaltig zu seyn, da ich doch nichts davon weis, wie man irgend einen Gegenstand verherrlichen muß. Ich glaubte nehmlich in meiner Einfalt, man müsse von allem, was man preisen wolle, die Wahrheit aussagen; darauf gründe sich das Ganze; und das Schönste auswählend müsse man es auf das angemessenste zusammensetzen. Und sehr viel bildete ich mir darauf ein, daß ich so gut sprechen würde, weil ich die rechte Art der Lobpreisung zu wissen glaubte; dies ist aber, wie ich nun einsehe, gar nicht die rechte Weise etwas schön zu loben, sondern darin besteht sie, daß man dem Gegenstande das Größte und Schönste beilegt, mag es ihm zukommen oder nicht; und ist es auch falsch, so liegt nichts daran; denn es war, glaube ich, festgesetzt, daß jeder von uns eine scheinbare Lobrede auf den Eros, keine wirkliche, halten sollte. Deßhalb, scheint es mir, sucht ihr alles auf, um es dem Eros beizulegen, und behauptet, daß er ein so herrlicher Gott sei und so großer Wohlthaten Urheber, damit er als der schönste und beste erscheine, versteht sich, denen, die ihn nicht kennen, denn keines

wegs wird er den einsichtigen so erscheinen. Wohl ist eine solche Lobpreisung etwas schönes und erhabenes, allein ich wußte diese Art des Lobes nicht, und unwissend sagte ich zu, auch für meinen Theil den Gott zu verherrlichen; die Zunge also versprach es, nicht der Geist. Verabschieden wir sie demnach diese Art der Lobpreisung, denn ich wäre nicht im Stande sie zu befolgen; wohl aber will ich, wenn es euch recht ist, die Wahrheit vortragen nach meiner Weise, nicht nach Art eurer Reden, um mich nicht lächerlich zu machen. Erwäge nun, Phädros, so du auch eine solche Rede brauchen kannst, welche vom Eros das Wahre aussagt, und zwar in Ausdrücken und Wortstellungen, wie sie der Zufall eingiebt. — Phädros und die anderen forderten ihn auf so zu sprechen, wie er selbst meinte, daß man reden müsse. — So verstatte mir, Phädros, sagte Sokrates, den Agathon nach etwas wenigem zu fragen, damit ich mich mit ihm verständige, bevor ich zu reden anfange. — Ich verstatte es, antwortete Phädros, frage ihn nur.

Sokrates begann darauf ohngefähr so zu reden: Lieber Agathon, schön hast du, wie mich dünkt, deine Rede eingeleitet, da du sagtest, man müsse zuerst zeigen, wer Eros selbst sei, und dann von seinen Werken reden; diesen Eingang billige ich durchaus. Wohlan nun, da du sonst so schön und herrlich auseinandergesetzt hast, von welcher Art Eros ist, erkläre mir auch dieses, ob Eros von der Art ist, daß er sich auf etwas bezieht und Liebe zu etwas ist, oder ob er sich auf nichts

bezieht. Ich frage nicht, ob Eros die Liebe zum Vater oder zur Mutter ist; denn lächerlich wäre die Frage, ob Eros Vater- oder Mutterliebe sei; doch laß uns bei diesem Beispiele vom Vater stehn bleiben. Wenn ich dich fragte, ob der Vater von jemanden Vater sei oder nicht, so würdest du sagen, wenn du recht antworten wolltest; Der Vater ist Vater eines Sohns oder einer Tochter; nicht wahr? — Allerdings, antwortete Agathon. — Und ist es nicht derselbe Fall mit der Mutter? — Auch dieses gab er zu. — Noch weiter antworte mir, sagte Sokrates, damit du besser einsiehst, was ich eigentlich will. Wenn ich dich fragte, Wie verhält es sich mit dem Bruder? Ist er das, was er ist, als Bruder eines anderen, oder nicht? — Wohl, erwiederte er. — Also eines Bruders oder einer Schwester? — Agathon bejahte es. — Versuche nun, fuhr Sokrates fort, auch die Frage in Bezug auf die Liebe zu beantworten: Ist die Liebe Liebe zu etwas oder zu nichts? — Freilich zu etwas. — Dieses nun, sagte Sokrates, bewahre bei dir und habe es im Gedächtnisse; jetzt aber sage mir nur dieses, ob die Liebe des, dessen Liebe sie ist, begehrt oder nicht? — Allerdings begehrt sie es, erwiederte Agathon. — Hat sie das, was sie begehrt und liebt, und begehrt es dennoch erst, oder hat sie es noch nicht? — Sie hat es, wie es scheint, noch nicht, antwortete Agathon. — Bedenke, sagte Sokrates, ob es nicht bloß scheint, sondern vielmehr nothwendig ist, daß das Begehrende das begehre, dessen es bedarf, oder daß es nicht begehre, wenn es

keines andern bedarf. Mir, Agathon, scheint dieses durchaus nothwendig zu seyn. Was hältst du davon? — Ich bin derselben Meinung, entgegnete er. — Schön. Könnte nun wohl ein Größer groß werden wollen, oder ein starker stark? — Unmöglich, nachdem bereits Zugestandenen. — Er bedürfte nehmlich dessen nicht, weil er es schon ist? — Sehr wahr. — Man könnte meinen, fuhr Sokrates fort, daß auch der Starke stark, der Schnelle schnell, der Gesunde gesund zu seyn sich wünschte, daß also in allen dergleichen Fällen diejenigen, die schon so beschaffen sind und das haben, was sie haben, es doch noch begehrten. Um uns hier nicht täuschen zu lassen, erinnere ich eben dieses; solche nehmlich, Agathon, wenn du darauf merken willst, haben nothwendiger Weise in der Gegenwart das, was sie haben, mögen sie sich es wünschen oder nicht; und wer sollte das erst begehren, was er schon besitzt? Wenn aber jemand sagte; „Ich, der ich gesund bin, wünschte mir gesund zu seyn, ich reicher wünsche mir reich zu seyn und ich begehre eben das, was ich habe“, so würden wir ihm erwiedern: Du Mensch, der du Reichthum, Gesundheit und Stärke besitzest, wünschest auch in Zukunft dieses zu besitzen, denn in der Gegenwart besitzest du es schon, du magst es dir wünschen oder nicht. Wenn du also sagst, „Ich begehre das Vorhandene“, so überlege, ob du etwas anderes sagst, als dieses: „Ich wünsche das jetzt Vorhandene auch in Zukunft zu besitzen“. Würde er es nicht eingestehn? — Agathon bejahte es. — Ist nun nicht das Wünschen; daß das

jetzt Vorhandene auch in Zukunft unversehrt bleibe, ein Verlangen nach dem, was noch nicht vorliegt und was man noch nicht hat? — Allerdings, sagte Agathon. — Dieser folglich und jeder andre, der begehrt, begehrt das noch nicht Vorliegende und Vorhandene, was er selbst noch nicht hat, was er selbst noch nicht ist und dessen er bedarf; das ist es, worauf sich das Begehren und die Liebe bezieht. — Allerdings, erwiederte jener. — Laß uns nun, fuhr Sokrates fort, über das Gesagte verständigen. Ist nicht die Liebe erstens Liebe zu etwas, sodann zu dem, wonach man ein Bedürfniß hat? Ja, sagte Agathon. — Ferner erinnere dich, was du in deiner Rede als dasjenige annahmst, wonach die Liebe verlange; ist es dir recht, so will ich dich daran erinnern. Wenn ich nicht irre, so sagtest du so: Die Angelegenheiten der Götter seien in Ordnung gekommen durch die Liebe zum Schönen, denn zum Häßlichen gebe es keine Liebe. Sagtest du nicht das? — Wohl sagte ich das, erwiederte Agathon. — Und wohl richtig sagtest du es, o Freund, fuhr Sokrates fort. Ist aber dieses, wird dann nicht die Liebe Liebe zur Schönheit seyn, nicht aber zur Häßlichkeit? — Agathon gab es zu. — Nun haben wir uns doch dahin verständigt, daß man das liebt, dessen man bedarf und das man nicht hat? — Ja. — Also ist Eros der Schönheit bedürftig und hat sie nicht. — Das folgt nothwendig. — Wie nun, kannst du wohl das der Schönheit Bedürftige und sie keineswegs Besitzende schön nennen? — Das freilich nicht. — Bekenntest du also noch, daß Eros schön sei, wenn es

sich so verhält? — Es kömmt fast so heraus, Sokrates, entgegnete Agathon, als wüßte ich nicht, was ich früher gesagt habe. — Schön doch hast du gesprochen, Agathon, erwiederte Sokrates; doch dieses wenige beantworte mir noch: Scheint dir nicht das Gute auch schön zu seyn? — Ja. — Wenn also Eros des Schönen bedürftig, das Gute aber schön ist, so wird er wohl auch des Guten bedürftig seyn. — Ich kann dir nicht widersprechen, Sokrates, sagte Agathon; es ist so, wie du sagst. — Nein, geliebter Agathon, erwiederte Sokrates, der Wahrheit kannst du nicht widersprechen; denn dem Sokrates zu widersprechen ist ja gar nicht schwer.

Dich will ich nun entlassen und den Vortrag über den Eros, den ich einst von der Diotima, einer Mantineischen Frau, gehört habe, welche darin, so wie in vielem anderen weise war, und den Athenäern einst, da sie vor der Pest opferten, zehn Jahre lang Aufschub der Krankheit verschaffte — sie war auch meine Lehrerin in der Liebeskunst —, den Vortrag, sage ich, den sie gehalten hat, will ich versuchen euch zu wiederholen, dem gemäß, worin wir, ich und Agathon, uns verständigt haben, und zwar ganz für mich, so gut ich kann. Wie du erklärt hast, Agathon, muß man den Eros zuerst selbst betrachten, wer und von welcher Art er ist, und dann seine Werke beschreiben. Am leichtesten nun dünkt es mich, das Ganze so vorzutragen, wie es mir einst die Fremde durch Fragen erörtert hat. Fast dasselbe nehmlich sagte ich zu ihr, was Agathon jetzt zu mir ge-

sagt, daß Eros ein großer Gott sei und zu den Schönen gehöre; sie widerlegte mich mit eben den Gründen, mit denen ich diesen widerlegt habe, und bewies mir, daß er meiner eignen Rede zu Folge weder schön noch gut sei. — Wie sagst du, Diotima? entgegnete ich ihr. Eros wäre also häßlich und böse? — Lästre nicht, sagte sie; meinst du denn, daß alles, was nicht schön ist, häßlich seyn müsse? — Allerdings. — Ist denn auch, was nicht weise ist, darum unverständig? Oder begreifst du nicht, daß etwas in der Mitte liegt zwischen Weisheit und Unverstand? — Was ist dieses? — Das richtige Urtheilen, ohne daß man den Grund anzugeben vermag; weist du nicht, sagte sie, daß dieses weder ein Wissen ist — denn wie könnte etwas grundloses Wissenschaft seyn? — noch auch Unverstand — denn könnte wohl, was das Wahre trifft, Unverstand seyn? So ist das richtige Urtheil etwas mittleres zwischen Erkenntniß und Unverstand. — Wahr sprichst du, sagte ich. — Behaupte demnach nicht, daß das nicht Schöne häßlich oder das nicht Gute böse sei, eben so wenig glaube vom Eros, daß er, weil du selbst eingestehst, daß er weder gut noch schön sei, darum häßlich und böse seyn müsse, sondern halte ihn für etwas zwischen beiden stehendes. — Es wird aber doch von allen eingestanden, sagte ich, daß er ein großer Gott ist. — Verstehst du unter diesen allen, entgegnete sie, die Unwissenden oder auch die Wissenden? — Ich meine alle insgesammt. — Lachend versetzte sie darauf: Wie können doch diejenigen einverstanden seyn,

daß er ein großer Gott ist, Sokrates, welche ihn nicht einmal für einen Gott halten? — Wer sind diese? fragte ich. — Der eine bist du, antwortete sie, die andere ich. — Ich sagte darauf: Wie kannst du das behaupten? — Gar leicht, entgegnete sie; denn sage mir: Hälst du nicht alle Götter für glückselig und schön? Oder wirst du wohl zu behaupten wagen, daß irgend ein Gott nicht schön und glückselig sei? — Beim Zeus, ich nicht. — Nennst du nicht diejenigen glückselig, die das Gute und Schöne besitzen? — Wohl. — Du hast nun eingestanden, daß Eros nach dem Guten und Schönen strebt, weil er dessen bedürftig ist. — Das habe ich. — Wie könnte aber der ein Gott seyn, der des Schönen und Guten untheilhaftig ist? — Auf keine Weise kann er Gott seyn. — Siehst du also, daß auch du den Eros für keinen Gott hältst? — Was wäre denn nun Eros? Ein Sterblicher? Keineswegs. — Was denn sonst? — Wie im vorigen Falle, er steht in der Mitte zwischen den Sterblichen und Unsterblichen. — Nun was wäre er, Diotima? — Ein großer Dämon, Sokrates; denn alles Dämonische liegt zwischen dem Göttlichen und Sterblichen. — Und worin besteht sein Wesen? fragte ich. — Er deutet und überbringt den Göttern das Menschliche und den Menschen das Göttliche, von diesen nehmlich die Gebete und Opfer, von jenen die Gebote und Vergeltungen der Opfer. In der Mitte von beiden füllt er den Zwischenraum aus, so daß das Ganze mit sich selbst in Verbindung und Zusammenhang steht. Auf ihm beruht alle Weissagung

und die Kunst der Priester in Bezug auf Opfer, Weihung, Besprechung und jede Art von Wahrsagung und Bezauberung. Gott selbst steht in keiner Berührung mit den Menschen, nur durch das Dämonische wird aller Verkehr und alle Unterredung der Götter mit den Menschen, im Wachen wie im Schlafen, vermittelt. Wer darin weise ist, ist ein dämonischer Mann, der in andern Dingen, wie in Künsten und Handarbeiten, weise ein gemeiner. Dieser Dämonen nun giebt es viele und mancherlei, und einer von ihnen ist auch Eros. — Wer ist sein Vater und seine Mutter? fragte ich. — Zwar weitläuftig ist es zu erzählen, doch will ich dir es erklären. Als Aphrodite geboren war, hielten die Götter einen Schmaus; unter ihnen befand sich auch Poros, der Sohn der Metis. Nachdem sie abgespeist hatten, kam Penia daher, um bei Gelegenheit der Schmauserei zu betteln, und stellte sich an die Thür hin. Poros vom Nektar berauscht — denn Wein gab es noch nicht — gieng in Zeus Garten und schlief von Trunkenheit beschwert ein. Da legte sich Penia, die ihrer Dürftigkeit wegen darauf ausging, ein Kind von Poros zu erzeugen, zu ihm nieder und empfieng den Eros. Darum ist Eros der Begleiter und Diener der Aphrodite, und zwar nicht allein, weil er an ihrem Geburtsfeste erzeugt worden, sondern auch, weil er von Natur ein Liebhaber des Schönen und Aphrodite selbst schön ist. Als Sohn des Poros und der Penia hat Eros ein solches Loos empfangen. Erstlich ist er immer arm, und weit gefehlt, daß er zart und schön wäre, wie die meisten

glauben, ist er vielmehr rauh, schmutzig, unbeschuht und heimathlos, stets auf der Erde liegend und unbedeckt, an den Thüren und auf den Straßen im Freien schlafend, und nach Art seiner Mutter stets mit Dürftigkeit verschwistert. Nach seinem Vater hingegen stellt er dem Guten und Schönen nach, ist tapfer, kühn und heftig, ein gewaltiger Jäger, immer Ränke schmiedend, philosophirend, ein gewaltiger Zauberer, Giftmischer und Sophist. Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich, sondern an demselben Tage blüht und lebt er bald, wenn er bei Mitteln ist, bald stirbt er hin, lebt aber wieder auf kraft der Natur seines Vaters; das Erworbene jedoch schwindet ihm stets wieder, so daß er nie weder mittellos noch reich ist. Zwischen Weisheit und Unverstand hält er ebenfalls die Mitte; und damit verhält es sich so. Keiner der Götter philosophirt und bestrebt sich weise zu werden, weil er es schon ist; eben so wenig philosophirt jemand, wenn er schon weise ist; auch die Unverständigen philosophiren weder noch bestreben sie sich weise zu werden; denn das ist eben das schlimme mit dem Unverstande, daß er, ohne schön, gut und vernünftig zu seyn, es hinlänglich zu seyn sich einbildet; und begehrt derjenige, der nicht glaubt bedürftig zu seyn, dasjenige nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt. — Welche sind es nun, Diotima, sagte ich, die philosophiren, wenn es weder die Weisen noch die Unverständigen sind? — Das sieht ja schon ein Kind ein, antwortete sie, daß es die sind, welche zwischen jenen beiden stehen, zu denen auch Eros gehört.

Die Weisheit ist nehmlich eines der schönsten Güter, Eros aber ist die Liebe zum Schönen, also ist Eros nothwendig ein Philosoph, und als Philosoph steht er zwischen den Weisen und den Unverständigen in der Mitte. Auch davon liegt der Grund in seiner Abkunft; denn er stammt von einer unweisen und mittellosen Mutter ab. So verhält es sich, lieber Sokrates, mit dem Wesen dieses Dämons. Daß du aber vom Eros eine solche Vorstellung hattest, ist gar nicht auffallend; du hieltst nehmlich, wie ich aus deinen Reden schließen kann, das Geliebte für den Eros und nicht das Liebende; und darum, glaube ich, erschien dir Eros als etwas so schönes. Es ist auch das Liebenswürdige das wahrhaft Schöne, Zarte, Vollkommene und seelig zu Preisende, das Liebende dagegen ist von anderer Art, und so, wie ich es beschrieben habe. — Ich versetzte darauf: Deine Rede hat meinen Beifall, Fremde, aber, wenn Eros von der Art ist, was für einen Nutzen gewährt er den Menschen? — Darüber will ich dich jetzt zu belehren suchen, Sokrates, entgegnete sie. Eros ist von der Art und von solcher Abkunft; er strebt ferner nach dem Schönen, wie du sagst. Wenn uns nun jemand fragt: „In welcher Absicht strebt er nach dem Schönen, o Sokrates und Diotima?" Ich will es deutlicher so ausdrücken: Wenn man das Schöne liebt, was begehrt man dabey? — Ich antwortete: Daß es uns zu Theil werde. — Die Antwort, sagte sie, macht noch diese Frage nothwendig: Was wird mit dem, der das Schöne empfängt? — Ich kann, erwiederte ich, auf

diese Frage nicht sogleich antworten. — Nur, sagte sie, wenn man das Gute statt des Schönen setzte und dich fragte: Sage doch, Sokrates, was liebt und begehrt der, welcher des Gute liebt? — Daß es ihm zu Theil werde, antwortete ich. — Und was wird mit dem, der das Gute empfängt? — Das kann ich schon leichter beantworten, sagte ich: er wird glücklich. — Durch den Besitz des Guten nehmlich sind die Glücklichen glücklich, setzte sie hinzu, und man braucht nicht weiter zu fragen, warum derjenige glücklich zu seyn wünscht, der es wünscht; denn die Antwort ist hier zu Ende. — Du sprichst wahr, sagte ich. — Dieser Wunsch und diese Liebe nun, glaubst du, daß sie allen Menschen gemein sind, so daß sich alle immer das Gute wünschen? Oder was meinst du? — Ich glaube, daß sie allen gemein sind. — Warum aber, Sokrates, erwiederte sie, sagen wir nicht, daß alle lieben, wenn doch alle und immer dasselbe begehren? Denn wir sagen nur von der einen, daß sie lieben, von andern aber, daß sie nicht lieben. — Das wundert mich selbst, entgegnete ich. — Wundre dich nicht darüber, sagte sie; wir nehmen ja nur eine besondre Art der Liebe, legen ihr den Namen der Gattung bei, nennen sie Liebe, gebrauchen aber für die anderen Arten andre Benennungen. — Wie ist dieses? fragte ich. — So: Du weist, daß die Hervorbringung etwas mannichfaltiges ist; denn alles, was bewirkt, daß etwas aus dem Nichtseyn in das Seyn hervortritt, ist Hervorbringung. Daher sind die Erzeugnisse aller Künste Hervorbringungen und alle Meister

in der Kunst Hervorbringer. — Das ist wahr. — Und doch weist du, daß sie nicht Hervorbringer genannt werden, sondern andre Namen haben, indem nur der eine Theil der gesammten Hervorbringung, der sich auf die Kunst und das Sylbenmaß bezieht, mit dem Namen der Gattung belegt wird; denn diesen nennen wir vorzugsweise hervorbringende Kunst, und diejenigen, welche diesen Theil der Hervorbringung inne haben, hervorbringende Künstler. — Sehr wahr, sagte ich. — So verhält es sich nun auch mit der Liebe. Im Allgemeinen ist jedes Streben nach dem Guten und nach Glückseligkeit und bei jedem die größte und die eigentlich hinterlistige Liebe, von denen aber, welche auf vielfache Weise ihr ergeben sind, sei es nun, daß sie auf Gelderwerb ausgehen, der Gymnastik sich befleißigen oder der Erkenntniß nachstreben, sagt man nicht, daß sie lieben, und man nennt sie auch nicht Liebhaber; nur die, welche auf Eine besondre Weise dem Guten nachgehn und sich darum bemühen, führen den Namen der Gattung, und von diesen gebraucht man die Ausdrücke Liebe, lieben und Liebhaber. — Das scheint richtig zu seyn, sagte ich. — Es lautet zwar eine Rede so, fuhr sie fort, daß diejenigen, die ihre eigene Hälfte suchen, lieben; ich aber, Freund, erkläre mich dafür, daß die Liebe weder die Hälfte noch das Ganze sucht, wenn es nicht gut ist; es lassen sich ja die Menschen ihre eignen Füße und Hände abschneiden, wenn sie dieselben für krank und verderbt halten; denn niemand, denke ich, hängt an dem eignen, man müßte denn das

Gute das Angehörige und Eigene nennen, das Schlechte dagegen das Fremdartige. Nichts anderes ist das, wonach die Menschen streben, als das Gute. Oder meinst du anders? — Keineswegs, antwortete ich. — Kann man aber so schlechthin sagen, daß die Menschen das Gute lieben? — Ja. — Wie? müssen wir nicht hinzusetzen, daß sie auch danach streben das Gute zu haben? — Wohl müssen wir das hinzusetzen. — Etwa auch, daß sie es nicht nur zu haben, sondern auch immer zu haben wünschen? — Auch das müssen wir hinzusetzen. — Ueberhaupt also, sagte sie, ist die Liebe das Streben nach dem immerwährenden Besitze des Guten. — Vollkommen wahr, erwiederte ich. — Wenn nun die Liebe das Streben nach diesem fortdauernden Besitze ist, welche Art des Trachtens, welche Bemühung und Anstrengung und in welcher Handlungsweise wird wohl Liebe genannt werden? Was ist dieses für eine Verrichtung? Kannst du mir es sagen? — Dann erwiederte ich, würde ich ja dich, Diotima, wegen deiner Weisheit nicht bewundern und zu dir gehn, um darin eben von dir zu lernen. — So will ich dir es sagen, entgegnete sie. Es ist dieses die Erzeugung im Schönen, so wohl dem Körper als dem Geiste nach. — Weissagungsgabe gehört dazu, sagte ich, um einzusehn was du meinst; ich verstehe es nicht. — So will ich deutlicher reden. Alle Menschen, o Sokrates, sagte sie, gehen schwanger, dem Körper und dem Geiste nach, und wenn wir ein gewisses Alter erreichen, so verlangt unsre Natur zu zeugen, zeugen kann sie aber nicht im Häßlichen, son-

dern nur im Schönen. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes nehmlich ist Zeugung; und dieses ist etwas göttliches, denn das Unsterbliche in den sterblichen Wesen ist dieses Empfangen und Gebähren. Unmöglich nur kann dieses in dem Widersprechenden statt finden, und das allem Göttlichen Widersprechende ist das Häßliche, das Schöne dagegen das ihm Entsprechende. Darum ist die Schönheit die Moira und Eilethyia für die Zeugung. Wenn daher das schwanger Gehende dem Schönen naht, so wird es heiter, zerfließt in Wonne, zeugt und gebährt, naht es aber dem Häßlichen, dann zieht es sich finster und traurig zusammen, kehrt sich ab, windet sich zurück und zeugt nicht, sondern hält schmerzhaft die Frucht zurück. Daher wird der schwangere und schon zeugungslustige von so großer Begierde zum Schönen ergriffen, weil es ihn seine heftigen Geburtsschmerzen stillt. Die Liebe ist nehmlich nicht, wie du sagst, Sokrates, das Streben nach dem Schönen. — Was denn sonst? — Das Streben nach Gebärung und Zeugung im Schönen. — So? entgegnete ich. — Ganz gewiß, erwiederte sie. — Wie denn das Streben nach Zeugung? — Weil die Zeugung für das Sterbliche das immerfort Werdende und Unsterbliche ist, nach Unsterblichkeit aber durch das Gute jedes Wesen nothwendig strebt, wenn, wie wir angenommen haben, die Liebe das Streben nach dem immerwährenden Besitze des Guten ist; aus dieser Behauptung folgt also nothwendig, daß die Liebe das Streben nach Unsterblichkeit sei.

XXVI. Dieses alles lehrte sie mich, so oft sie von der Liebe sprach. Einst fragte sie mich auch: Was meinst du wohl, Sokrates, daß die Ursache dieser Liebe und dieses Strebens sei? Denn du siehst doch, wie gewaltig alle Thiere, die vierfüßigen wie die geflügelten, ergriffen sind, wenn sie zu zeugen streben, wie sie alle erkranken und der Liebesbegierde erliegen, so wohl bei der Vermischung mit einander, als auch bei der Ernährung des Erzeugten, und wie auch die schwächsten mit den stärksten für ihre Jungen ohne weiteres kämpfen und für sie sterben, indem sie sich den Qualen des Hungers Preis geben, um nur sie zu ernähren, und alles für sie thun. Von dem Menschen, sagte sie, wird man glauben, daß sie es aus Ueberlegung thun; woher stammt aber bey den Thieren dieser große Liebesdrang? Kannst du es sagen? — Ich erklärte ihr wieder, daß ich es nicht wisse. — Sie aber entgegnete mir: Gedenkst du dereinst ein Liebesverständiger zu werden, wenn du dieses nicht einsiehst? — Darum eben, o Diotima, komme ich ja zu Dir, wie ich zuvor schon gesagt habe; denn ich weiß, daß ich der Lehre bedarf. So erkläre mir die Ursache so wohl dieser als der übrigen Erscheinungen in der Liebe. — Wenn du überzeugt bist, daß die Liebe an sich das Streben nach demjenigen ist, was wir öfters schon eingestanden haben, so wundre dich nicht weiter über jene Erscheinung; denn eben so, wie dort, sucht die sterbliche Natur soviel als möglich immerwährend und unsterblich zu seyn, dieses kann sie aber nur durch die Zeugung, indem sie immer ein neues statt des alten hinterläßt. Auch von jedem einzelnen

Wesen sagt man, daß es lebe und dasselbe sei, so wie einer von Kindheit an bis zum Greisenalter derselbe heißt, ob er gleich nie dasselbe an sich behält, sondern stets in einigen sich verjüngt, anderes aber verliert, wie Haare, Fleisch, Knochen, Blut und so fort; und nicht allein verändert er sich am Körper, sondern auch am Geiste; denn die Sitten, die Gewohnheiten, die Meinungen, Bestrebungen, die Freuden und Leiden, die Besorgnisse, alles dieses bleibt nie bei irgend einem dasselbe, sondern einiges entsteht, anderes verschwindet. Noch seltsamer ist dieses, daß auch die Wissenschaften diesem Wechsel unterworfen sind, und nicht nur die einen entstehen, die anderen sich verlieren, so daß wir auch nicht einmal in Rücksicht auf die Wissenschaften dieselbigen bleiben, sondern auch jede einzelne Wissenschaft dem gleichen Wechsel hingegeben ist. Denn was man nachsinnen heißt, deutet auf entwichenes Wissen hin; Vergessenheit nehmlich ist Entweichen des Wissens, das Nachsinnen aber, das die Stelle des abgegangenen durch ein neues wieder ersetzt, erhält das Wissen, so daß es dasselbe zu seyn scheint. Auf diese Weise nun wird alles sterbliche erhalten, nicht dadurch, daß es durchaus immer dasselbe bleibt, wie das Göttliche, sondern dadurch, daß das abgehende und gealterte ein anderes neues hinterläßt von eben der Art, wie es selbst war. Auf diese Weise, Sokrates, sagte sie, wird das Sterbliche der Unsterblichkeit theilhaftig, das Körperliche wie alles übrige, auf eine andere ist es ihm unmöglich. Daher wundre dich nicht, daß jedes Wesen von Natur sein

eignes Erzeugniß werth hält; denn der Unsterblichkeit wegen ist jedem dieser Eifer und diese Liebe eingepflanzt. — XXVII Ich wunderte mich, wie ich dieses hörte, und sagte: So? weiseste Diotima, damit hat es wirklich diese Bewandniß? — Sie antwortete wie die vollkommenen Sophisten: Das sei nur versichert, Sokrates; denn eben so wirst du dich, wenn du die Ehrliebe der Menschen betrachtest, über ihre Unbegreiflichkeit wundern, hast du nicht das früher von mir gesagte im Gedächtnisse, wenn du nehmlich erwägst, wie gewaltig sie von der Begierde ergiffen sind sich einen Namen zu machen und für alle Zeiten unsterblichen Ruhm zu erlangen; ja sie sind bereit, alle Gefahren dafür zu bestehen, mehr noch als für ihre Kinder, Geld aufzuwenden, jeder nur denkbaren Mühe sich zu unterziehen und selbst dafür zu sterben. Denn glaubst du, sagte sie, daß Alkestis für den Admetos gestorben, Achilleus dem Patroklos nachgestorben oder euer Kodros für die Herrschaft seiner Söhne noch zuvor gestorben wäre, wenn sie nicht gehofft hätten, daß die Erinnerung an ihre Tugend unsterblich seyn werde, wie sie es auch ist? Gewiß nicht, sagte sie; nur um der Unsterblicheit der Tugend und des unsterblichen Nachruhms willen thun alle alles mögliche, und um so mehr, je besser sie sind; denn sie streben nach dem Unsterblichen. Die dem Körper nach Schwangeren, fuhr sie fort, gehen mehr mit Weibern um und sind auf diese Art verliebt, indem sie meinen durch Kindererzeugung sich Unsterblichkeit zu verschaffen; die dem Geiste nach Schwangeren aber — denn es giebt Menschen, sagte

sie, die geistig noch mehr als körperlich schwanger gehen — mit dem, was dem Geiste zukömmt in sich zu tragen und auszugebähren; was dieses ist? Weisheit und Tugend überhaupt, deren Erzeuger alle Dichter und diejenigen unter den Künstlern sind, die man erfinderische nennt; die größte und schönste Weisheit aber, sagte sie, ist die, welche die Anordnung des Staats und des Hauswesens bezweckt, deren Namen Mäßigung und Gerechtigkeit ist. Wer nun von Kindheit an mit diesen Tugenden geistig schwanger geht, mit dem Göttlichen erfüllt, und, wenn das gehörige Alter eingetreten ist, zu zeugen und zu befruchten strebt, der, denke ich, geht ebenfalls herum, um das Schöne zu suchen, worin er zeugen könne; denn im Häßlichen wird er nimmermehr zeugen. Daher liebt er die schönen Körper mehr, als die häßlichen, denn er ist zeugungslustig, und eben so, wenn er eine schöne, edle und fähige Seele findet; ganz vorzüglich aber liebt er beides vereinigt; und gegen einen solchen hat er gleich eine Fülle von Reden über die Tugend in Breitschaft, wie nehmlich der treffliche Mann geartet und womit er beschäftigt seyn müsse, und sucht ihn zu bilden. Indem er nehmlich das Schöne berührt und mit ihm umgeht, zeugt und gebährt er, wie ich glaube, das, womit er schon lange schwanger ging, und abwesend wie anwesend damit beschäftigt erzieht er gemeinschaftlich mit ihm das Erzeugte. Daher haben diese eine weise innigere Gemeinschaft unter einander, als jene der Kinderzeugung ist, und eine festere Freundschaft, da sie auch schönere und unsterblichere Kinder gemeinschaftlich besitzen. Und

jeder wohl wird sich lieber wünschen, solche Kinder zu besitzen, als die leiblichen und sterblichen, und, wenn er auf den Homeros, Hesiodos und die anderen trefflichen Dichter hinblickt, sie darum beneiden, daß sie solche Erzeugnisse hinterlassen haben, die selbst unsterblich unsterblichen Ruhm und bleibendes Andenken ihnen gewähren, oder auch den Lykurgos, daß er solche Kinder in Lakedämon hinterließ, welche die Retter von Lakedämon, man kann sagen, von Hellas wurden. Geehrt ist bei euch auch Solon als Vater der Gesetze, und andre Männer an vielen andern Orten unter Hellenen und Barbaren, die mannichfache Tugend erzeugend, viele herrliche Werke verrichtet haben, und denen auch schon viele Heiligthümer solcher Kinder wegen geweiht worden sind, was sterblicher Kinder wegen noch keinem zu Theil ward. In diese Liebe nun, Sokrates, kannst auch du XXVIII eingeweiht werden, in die vollendete und anschauliche, aber, auf welche sich jene bezieht, weiß ich nicht, ob du fähig wärest, wenn sie einer recht darstellte. Doch ich will sie dir mittheilen und es von meiner Seite an nichts fehlen lassen; suche nur mir nachzukommen, wenn du im Stande bist. Es muß nehmlich, sagte sie, wer dieses Werk recht angreifen will, von Jugend auf anfangen, nach schönen Körpern zu streben, und anfangs, wenn er richtig geleitet wird, einen Körper lieben und schöne Reden in ihm erzeugen; dann aber muß er einsehn, daß die Schönheit des einen Körpers mit der des anderen verwandt ist, und daß es, wenn man dem Schönen überhaupt nachstreben soll, sehr unverständig

wäre, die Schönheit in allen Körpern nicht für eine und dieselbe zu halten. Hat er dieses erkannt, so muß er Liebhaber von allen schönen Körpern werden und von der heftigen Leidenschaft für einen nachlassen, ihn verachten und für gering halten. — Darauf aber muß er die Schönheit des Geistes höher schätzen, als die des Körpers, so daß es ihm genügt, wenn einer bei hinlänglichem Geiste auch wenig blühendes hat, daß er ihn liebt, Sorge für ihn trägt und solche Reden zeigt, die den Jüngling tugendhafter zu machen vermögen, damit er genöthigt werde, auch in den Bestrebungen und Sitten das Schöne zu schauen und einzusehn, daß auch hierin alles sich verwandt ist, die Schönheit des Körpers also für etwas geringfügiges halte. Nach den Bestrebungen muß er auf die Wissenschaften hingeführt werden, damit er das Schöne auch in den Wissenschaften erkenne und auf die mannichfaltige Schönheit nun hinblickend, nicht mehr, wie der Sklave, der die Schönheit eines Knäbleins, eines Menschen oder einer Bestrebung preist, der einzelnen Schönheit diene und schlecht und kleindenkend sich zeige, sondern auf das unermeßliche Meer des Schönen hingewandt und dort das Schöne schauend, viele schöne und großartige Reden und Gedanken erzeuge in reichlich mitgetheilter Weisheit, bis er so genährt und gestärkt eine einzige solche Wissenschaft erblickt, welche die des höhern Schönen ist. Jetzt, sagte sie, suche so viel du kannst aufzumerken. Wer in der Liebe bis dahin geleitet ist, in richtiger Ordnung und Weise das Schöne schauend, der

wird, der Vollendung in der Liebe entgegengehend, plötzlich ein seiner Natur nach bewundernswürdiges Schönes erblicken, und dieses ist eben dasjenige, Sokrates, welches alle vorhergehenden Anstrengungen bezweckten. Erstlich ist es stets seiend, weder entstehend noch vergehend, weder wachsend noch schwindend, dann ist es nicht in einer Hinsicht schön, in anderer häßlich, zu einer Zeit schön, zu anderer nicht, in Beziehung auf dieses schön, auf jenes häßlich, hier schön, dort häßlich, für die einen schön, für die andern häßlich; auch wird sich das Schöne selbst nicht so zeigen, wie ein Gesicht, die Hände oder sonst etwas am Körper befindliches, auch nicht wie eine Rede oder Wissenschaft, noch als irgendwo in einem anderen befindlich, etwa in einem lebenden Wesen, auf der Erde, im Himmel oder anderswo, sondern als an und in sich selbst einartig und immerwährend seiend, an welchem alles andre Schöne nur auf diese Weise Theil hat, daß, wenn das andere entsteht und vergeht, jenes Schöne weder größer noch geringer wird, noch auch sonst etwas erleidet. Wenn nun einer, durch die rechte Knabenliebe über das sinnlich Schöne sich erhebend, jenes an sich Schöne zu schauen beginnt, so erreicht er fast die Vollendung; denn dieses ist die rechte Weise in der Liebe, sei es, daß man das Werk selbst angreife oder von einem anderen geführt werde, von dem sinnlich Schönen anfangend jenes Schönen wegen wie auf einer Leiter immer höher zu steigen und von einem zu zweien, von zweien zu allen schönen Körpern, dann von den

schönen Körpern zu den schönen Bestrebungen und von den schönen Bestrebungen zu den schönen Erkenntnissen sich zu erheben, bis man von den Erkenntnissen endlich zu jener Erkenntniß gelangt, welche die Erkenntniß keines anderen, als eben jenes Schönen ist, und so zuletzt das Schöne selbst, erfasse. Hier erst, lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, kann der Mensch das Leben für ein Leben achten, hier, wo er das Schöne an sich schaut, gegen welches du, wenn du es einmal erblickt hast, Gold, Kleidung, schöne Knaben und Jünglinge für nichts halten wirst, obgleich ihr Anblick dich jetzt so entzückt, daß du, wie jeder andere, beim Anschauen und steten Zusammenseyn mit dem Lieblinge gern, wenn es möglich wäre, Essen und Trinken vergäßest und nur anzuschauen, nur zusammenzuseyn verlangtest. Was sollen wir erst glauben, sagte sie, wenn es einem zu Theil würde, das Schöne selbst zu erblicken, lauter, rein, unvermischt, nicht mit menschlichem Fleisch, mit Farben und dem andern sterblichen Tande bekleidet, sondern wenn er das Schöne an sich in seinem einartigen und göttlichen Wesen erblickte? Hältst du wohl, fragte sie, das Leben eines Menschen für nichtig, der dorthin blickt, jenes so schaut, wie man es schauen muß, und stets mit ihm beschäftigt ist? Oder erkennst du nicht, daß es ihm hier, wo er das Schöne so sieht, wie man es sehen muß, allein zu Theil werden kann, nicht Schattenbilder der Tugend — er hat es ja mit keinem Schattenbild zu thun — sondern wahrhafte Tugend zu erzeugen, da er es auch mit dem

Wahrhaften zu thun hat? Und wahrhafte Tugend erzeugend und ausbildend, folgt ihm der Lohn nach, von den Göttern geliebt, und, wenn irgend ein andrer Mensch, unsterblich zu werden.

Dieses, o Phaedros und ihr übrigen, sprach Diotima; ich bin davon überzeugt, und darum suche ich auch die andern zu überzeugen, daß es für das menschliche Wesen zu Erlangung dieses Gutes nicht leicht einen besseren Gehülfen geben kann, als den Eros. Deßhalb behaupte ich, daß jeder den Eros ehren müsse, ehre selbst alles auf ihn sich beziehende und übe es vor allem andern, muntre auch die andern dazu auf, und preise jetzt, wie immer, die Macht und Stärke des Eros, so sehr ich nur vermag. Diesen Vortrag nun, Phaedros, kannst du für eine Lobrede auf den Eros halten, willst du das nicht, so benenne ihn, wie es dir beliebt.

XXX Nachdem Sokrates dieses gesprochen hatte, lobten ihn die anderen, Aristophanes aber wollte eben etwas erinnern, weil Sokrates in seiner Rede eine Behauptung von ihm angeführt hatte, als plötzlich die Thür des Vorzimmers von Klopfen laut ertönte und man Stimmen hörte wie von Herumziehenden und einer Flötenspielerin. Agathon sagte zu seinen Dienern: „Geht doch hin und seht nach; ist es einer unserer Freunde, so ladet ihn ein, sind es aber andre, so sagt, daß wir nicht mehr zechen, sondern schon ruhen.“ Nicht lange darauf hörte man des Alkibiades Stimme im Vorzimmer; er war sehr berauscht, schrie laut, fragte, wo Agathon wäre, und verlangte, man solle ihn zum Agathon

führen. Die Flötenspielerin und einige andere von seinem Gefolge führten ihn am Arme, an der Thür aber blieb er stehn mit einem dicken Kranze von Epheu und Veilchen bekränzt und einer großen Menge Bänder auf dem Kopfe, und sprach: Ich grüße euch Männer; sagt, werdet ihr einen schon sehr Berauschten als Trinkgenossen unter euch aufnehmen, oder sollen wir nur den Agathon bekränzen, weßhalb wir gekommen sind, und dann wieder gehn? Gestern, setzte er hinzu, war es mir nicht möglich zu kommen, jetzt aber bin ich da mit Bändern auf dem Kopfe, um das Haupt des Weisesten und Schönsten damit zu umwinden. Ihr werdet mich vielleicht als Trunkenen auslachen, daß ich so rede, und doch weis ich, wenn ihr auch lacht, daß ich die Wahrheit sage. Aber erklärt mir auf der Stelle, soll ich unter der Bedingung, daß ihr mittrinkt, hereintreten oder nicht?" — Alle erhoben ihre Stimmen und riefen ihm zu, er solle hereintreten und sich niederlassen; auch Agathon bat ihn. Alkibiades trat denn hinein von den Leuten geführt, und da er zugleich die Bänder abnahm, um den Agathon zu umwinden, so bemerkte er den Sokrates nicht, ob er ihn gleich vor Augen hatte, sondern ließ sich neben dem Agathon nieder, zwischen diesem und dem Sokrates; denn Sokrates machte Platz, daß er sich niederlassen konnte. Kaum hatte sich Alkibiades gesetzt, so begrüßte er den Agathon und umwand ihn. Agathon sagte zu seinen Dienern: Bindet dem Alkibiades die Sohlen ab, daß er sich zu uns beiden hinlegen kann. — Wohl, versetzte Alkibiades; wer ist denn aber

der dritte Trinkgenosse? — Mit diesen Worten drehte er sich um und erblickte den Sokrates; sogleich sprang er auf und rief aus: Beim Herakles! was ist das? Du, Sokrates, liegst schon wieder hier im Hinterhalte, wie es deine Art ist plötzlich hervorzutreten, wo ich dich am wenigsten vermuthete. Wie kömmst du hieher, und warum liegst du gerade da? Nicht beim Aristophanes oder einem andern der spaßhaft ist und es auch zu seyn sich befleißigt, sondern bei dem Schönsten von allen hier zu liegen, darauf bist du ausgegangen. — Sokrates entgegnete: Agathon, denke darauf mich zu vertheidigen; denn die Liebe zu diesem Menschen versetzt mich in nicht geringe Gefahr; von der Zeit an, daß ich ihn liebe, darf ich ja keinen mehr ansehn, mit keinem schönen mehr reden, sonst macht mir der aus Eifersucht und Neid wunderliche Händel und schilt mich aus; nicht viel fehlt, daß er nicht Hand an mich legt. Verhüte es also, daß er jetzt nichts anfängt, und versöhne uns, oder wenn er Gewalt brauchen will, so vertheidige mich; denn seine Wuth und Verliebtheit fürchte ich gar sehr. — Keine Aussöhnung zwischen uns, erwiederte Alkibiades; doch dafür werde ich dich ein andermal züchtigen; jetzt gieb mir von den Bändern, Agathon, daß ich auch diesem sein wunderbares Haupt umwinde; er macht mir sonst Vorwürfe, wenn ich dich bekränzt habe, ihn aber nicht, da er doch im Reden alle Menschen besiegt, und zwar nicht erst vor kurzem, wie du, sondern schon zu allen Zeiten. — Zugleich nahm er von den Bändern, bekränzte den Sokrates und legte sich nieder. Darauf

sagte er: „Wie, Freunde? ihr scheint mir nüchtern zu seyn; das geht nicht, sondern trinken müßt ihr, wie wir ausgemacht haben; und zum Vorgesetzten beim Trinken erwähle ich euch, bis ihr genug getrunken habt, mich selbst. Agathon soll einen großen Becher bringen lassen, wenn einer da ist; doch ist dieses nicht einmal nöthig; bringe den Humpen dort her, Diener.“ Er sah nehmlich einen, der mehr als acht halbe Nösel faßte; diesen füllte er und trank ihn zuerst aus; dann ließ er ihn für den Sokrates voll schenken und sagte dabei: „Beim Sokrates hilft mir diese List nichts; denn soviel man auch ihn trinken heißt, so wird er doch nie berauscht.“ — Sokrates trank, als der Knabe eingeschenkt hatte; Eryximachos aber machte diese Einwendung: So meinst du Alkibiades, daß wir beim Becher weder etwas reden noch singen, sondern gerade so, wie Durstige, zechen sollen? — Alkibiades erwiederte: O Eryximachos, ich grüße dich, bester Sohn des besten und besonnensten Mannes. — Auch ich grüße dich, entgegnete Eryximachos; aber wie sollen wir es halten? — Wie du angiebst; denn dir muß man Folge leisten,

Ist ja der heilende Mann an Werth
gleich vielen der andern.

Schreibe nur vor, was du willst. — „So höre, antwortete Eryximachos: Ehe du hereingetreten bist, hatten wir beschlossen, daß jeder der Reihe nach rechts herum eine Rede auf den Eros so schön als möglich halten und ihn preisen sollte; wir übrigen nun haben alle schon gesprochen, nur du noch nicht, obwohl du getrunken

hast; du mußt also auch reden, und dann dem Sokrates etwas aufgeben, was du willst; dieser hat dann seinem Nachbar zur Rechten aufzugeben, und so muß es in der Reihe fortgehn. — Dein Vorschlag ist schön, Eryximachos, entgegnete Alkibiades, aber einen Berauschten und Nüchterne im Reden neben einander zu stellen, das dürfte nicht billig seyn; und dann, mein Bester, kannst du das glauben, was Sokrates gesagt hat? Weist du nicht, daß gerade das Gegentheil davon wahr ist? Denn lobe ich in seiner Gegenwart einen andern, als ihn, sei es ein Gott oder ein Sterblicher, so wird er sich nicht enthalten können, Hand an mich zu legen. — Lästre nicht, fiel Sokrates ein. — Nein, bester Poseidon, entgegnete Alkibiades, sage nichts darauf, denn ich werde gewiß in deiner Gegenwart keinen andern loben. — Ja das thue, sagte Eryximachos, lobe den Sokrates. — Wie meinst du, Eryximachos? entgegnete Alkibiades; soll ich den Mann angreifen und in eurer Gegenwart züchtigen? — Was hast du im Sinne? sagte Sokrates; willst du mich in deiner Lobrede lächerlich machen, oder was denkst du zu thun? — Die Wahrheit werde ich sagen, wenn du es gestattest. — Wohl gestatte ich dieses, erwiederte Sokrates, und fordere dich dazu auf. — Nun so will ich beginnen, sagte Alkibiades, du aber mache es so: wenn ich etwas unwahres sage, so falle mir in die Rede, wenn du magst, und erkläre, daß ich lüge, denn mit Willen werde ich nicht lügen, und wenn ich bald dieses bald jenes vorbringe, wie ich mich gerade an etwas erinnere, so laß

dich das nicht befremden; denn nicht leicht ist es in meiner Lage, deine seltsamen Eigenheiten geläufig und ordentlich aufzuzählen.

XXXII

Den Sokrates, ihr Männer, will ich nun versuchen in Gleichnissen zu loben; er wird vielleicht glauben, daß ich es des Lächerlichen wegen thue, aber keineswegs etwas lächerliches, sondern die Wahrheit soll das Gleichniß bezwecken. Ich sage daher, daß er ganz ähnlich sey jenen in den Werkstätten der Bildhauer sitzenden Silenen, welche die Künstler mit Pfeifen und Flöten bilden; in diesen erblickt man nehmlich, wenn man die beiden Flügel öffnet, Bildsäulen der Götter. Auch vergleiche ich ihn dem Satyr Marsyas; denn daß du diesem der Gestalt nach ähnlich bist, Sokrates, wirst du selbst nicht bestreiten; daß du aber auch in anderen Hinsichten ihm gleichst, das vernimm jetzt von mir. Du bist ein Spötter, nicht wahr? Willst du es nicht bekennen, so werde ich Zeugen beybringen. Bist du nicht ferner ein Flötenspieler, und zwar bewundernswürdiger als jener? Denn dieser bezaubert die Menschen vermittelst der Flöte durch die Gewalt seines Mundes, wie jetzt noch jeder, der seine Lieder spielt; denn was Olympos spielte, das hatte er, behaupte ich, vom Marsyas gelernt. Dessen Lieder nun, mag sie ein guter Flötenspieler oder eine schlechte Flötenspielerin spielen, fesseln einzig diejenigen, welche der Götter und ihrer Weihungen bedürfen und machen dieses ihr Bedürfniß offenbar, weil sie göttlich sind; du aber unterscheidest

dich von ihm dadurch, daß du ohne Flöte durch bloße Worte dasselbe bewirkst; denn hören wir die Reden eines andern, auch des trefflichsten Redners, so achtet fast niemand darauf; wenn wir aber dich hören oder deine Reden aus dem Munde eines andern, sey er auch noch so unbedeutend, so fühlt sich jeder, sey er Mann, Weib oder Knabe, entzückt und gefesselt. Wenn ich euch, ihr Männer, nicht ganz berauscht scheinen würde, so erzählte ich euch, mit Schwüren es betheuernd, wie mich dieses Mannes Reden ergriffen haben und jetzt noch ergreifen. Höre ich ihn nehmlich, dann schlägt mir das Herz noch heftiger, als den Wuthbegeisterten, und Thränen pressen mir seine Worte aus; eben dieses widerfährt, wie ich gesehn habe, vielen anderen. Höre ich dagegen den Perikles und andere treffliche Redner, so dünken sie mich zwar gut zu reden, aber noch nie haben sie mich so ergriffen, nie erschütterten sie meine Seele, nie erregten sie in mir ein Gefühl des Unwillens über meinen knechtischen Zustand; nur dieser Marsyas hier hat mich oft schon so ergriffen, daß mir in meinem gegenwärtigen Zustande das Leben unerträglich vorkam. Du wirst nicht sagen können, Sokrates, daß dieses nicht wahr wäre. Auch jetzt weis ich, daß ich, wenn ich ihm mein Ohr leihen wollte, nicht widerstehen könnte, sondern dasselbe erfahren würde. Er nöthigt mich nehmlich zu dem Geständnisse, daß ich selbst noch so dürftig bestellt mich vernachlässige, die Angelegenheiten der Athenäer aber besorge. Mit Gewalt daher die Ohren verstopfend, fliehe ich vor ihm, wie vor

Sirenen, um nicht bey ihm sitzen zu bleiben und darüber zum Greise zu werden. Gegen ihn allein auch fühle ich das, was mir wohl niemand zutrauen sollte, Scham; denn schäme ich mich auch vor niemanden, so flößt mir doch dieser Scham ein; ich weis nehmlich, daß ich ihm nicht widersprechen kann, wenn er mir vorschreibt, wie ich handeln soll, daß ich aber, wenn ich von ihm weggehe, den Ehrenbezeugungen der Menge unterliege. Darum entweiche ich ihm, fliehe ihn und schäme mich, wenn ich ihn sehe, wegen des Eingestandenen; oftmals sähe ich es gern, wenn er nicht mehr unter den Lebenden wäre, und doch weis ich, daß es mich weit mehr schmerzen würde, wenn dieses geschähe. Daher bin ich in Verlegenheit, was ich mit diesem Menschen machen soll. So hat mich und viele andere das Flötenspiel dieses Satyrs ergriffen. Vernehmt weiter von mir, wie ähnlich er denen ist, mit welchen ich ihn verglichen habe, und was für eine wunderbare Kraft er besitzt; denn wißt nur, daß keiner von euch diesen kennt; darum will ich ihn schildern, da ich es einmal unternommen habe. Ihr sehet nehmlich, daß Sokrates in die Schönen verliebt ist, sie immer umgiebt und in Entzückung versetzt wird, und daß er wiederum in allem unkundig ist und nichts weis. Diese seine Außenseite ist sie nicht silenenartig? Ganz gewiß; denn mit dieser Gestalt hat er sich nur von außen umgeben, wie der geschnitzte Silenos, öffnet man aber sein Inneres, könnt ihr euch wohl einen Begriff machen, liebe Trinkgenossen, von der Fülle seiner Weisheit und Besonnenheit?

Wißt, daß es ihn nicht im geringsten kümmert, ob einer schön ist — denn dieß verachtet er so sehr, daß niemand es glauben sollte — ob er Reichthümer oder einen anderen Vorzug besitze, wie sie von der Menge gepriesen werden; alle diese Dinge hält er für werthlos und uns selbst für nichts; er verstellt sich jedoch gegen die Menschen und treibt immerfort seinen Scherz mit ihnen. Wenn er aber ernsthaft und sein Inneres aufgeschlossen war, ich weis nicht, ob jemand dann die Götterbildnisse in seiner Seele gesehen hat; ich habe sie einmal gesehen, und sie kamen mir so göttlich, so goldren, so einzig schön und bewundernswürdig vor, daß ich nicht widerstehen konnte und augenblicklich zu allem mich entschloß, wozu mich Sokrates aufforderte. Da ich die Meinung hegte, daß Sokrates im Ernst meiner Schönheit huldige, so hielt ich sie für einen großen Schatz und ein ausserordentliches Glück; denn ich glaubte, nun könnte ich, wenn ich mich dem Sokrates ergeben bezeigte, alles hören, was er wüßte; darum bildete ich mir Wunder viel auf meine Schönheit ein. So dachte ich und schickte den Begleiter fort, den ich immer bey mir hatte, um mit dem Sokrates allein zu seyn; denn ich muß euch nur das Ganze aufrichtig erzählen; merket auf und du, Sokrates, widerlege mich, wenn ich lüge. Ich war also, ihr Männer, mit ihm allein, glaubte, daß er sogleich mit mir reden würde, wie der Liebhaber mit dem Lieblinge redet, wenn sie allein sind, und freute mich darauf. Aber nichts von dem geschah, sondern so, wie er sonst pflegte, sprach er mit mir,

brachte den ganzen Tag bey mir zu und entfernte sich dann. Darauf forderte ich ihn zu gemeinschaftlichen Leibesübungen auf und stellte sie mit ihm an, um meinem Zwecke etwas näher zu kommen. Er übte sich und rang öfters mit mir, niemand war zugegen — doch was soll ich viele Worte machen? auch das half mir nichts. Da ich nun auf diese Weise nichts ausrichtete, so glaubte ich dem Mann nach allen Kräften zusetzen zu müssen, und weil ich es einmal begonnen, nicht nachlassen zu dürfen, bis ich erführe, was es eigentlich mit ihm wäre. Ich lade ihn daher zur Mahlzeit ein, ordentlich, wie ein Liebhaber seinem Lieblinge, ihm nachstellend. Anfangs wollte er nichts davon hören, doch ließ er sich endlich bereden. Er kam, und das erstemal wollte er gleich nach der Mahlzeit wieder gehn; ich war noch zu schamhaft und ließ ihn fort. Als ich ihm aber wieder nachstellte, sprach ich, nachdem er gespeist hatte, bis in die späte Nacht mit ihm, und als er fortgehn wollte, nöthigte ich ihn, unter dem Vorwande, daß es zu spät sey, bey mir zu bleiben. Er ruhte auf dem Lager, auf dem er gespeist hatte, neben dem meinigen, und niemand schlief sonst im Zimmer, als wir beide. Bis hieher läßt sich die Sache noch jedem mit Anstand erzählen, das Weitere aber würdet ihr schwerlich von mir hören, wenn nicht erstlich, wie das Sprichwort sagt, der Wein mit und ohne Kinder wahrhaft wäre, und dann auch es mir unbillig schiene, eine herrliche That des Sokrates in seiner Lobrede zu verschweigen; überdies geht es mir auch, wie einem von der Natter Ge-

bissenen; man sagt ja, daß einer, dem dieses widerfahre, mit keinem sonst als mit Gebissenen über seinen Zustand, spreche, weil diese allein einsehen und auch nachsehen könnten, was er alles aus Schmerz thue und rede. Da ich nur von etwas noch schmerzhafterem und am schmerzhaftesten Orte, wo man nur gebissen werden kann, nehmlich am Herzen oder an der Seele, oder wie man es nennen soll, verwundet und gebissen bin, und zwar von den Reden der Weisheit, die schmerzhafter, als eine Natter, an die junge und fähige Seele, die sie ergreifen, sich anhaften und sie dazu bringen, daß sie alles thut und redet; da ich ferner die Phädros, Agathon's, Eryximachos, Pausanias, Aristodemos und Aristophanes hier sehe — den Sokrates und die anderen alle brauche ich nicht zu nennen, ihr habt ja sämmtlich die philosophische Begeisterung und Schwärmerey erfahren: so sollt ihr alle es hören, denn ihr werdet mir, was ich damals gethan habe und jetzt sage, verzeihen; ihr Diener aber und wer sonst nicht eingeweiht und kundig ist, legt große Schlösser vor eure Ohren. Nachdem also, ihr Freunde, das Licht ausgelöscht war und die Diener sich entfernt hatten, glaubte ich keine Umschweife mit ihm machen, sondern frey heraus sagen zu müssen, was ich auf dem Herzen hätte. Ich stieß ihn an und sagte: Schläfst du, Sokrates? — Noch nicht, antwortete er. — Weist du, was ich beschlossen habe? — Was denn? fragt er. — Du scheinst mir, sagte ich, der einzige Liebhaber zu seyn, der meiner würdig ist, aber Bedenken zu tragen, dich mir zu erklären; da ich nun diese

Ueberzeugung habe, so würde ich es für sehr thöricht halten, wenn ich dir nicht darin, so wie überhaupt, gefällig seyn wollte, wenn du etwa meines Vermögens oder meiner Freunde bedarfst; nichts liegt mir ja mehr am Herzen, als dieses, so gut als möglich zu werden, und dazu, glaube ich, kann mir niemand beförderlicher seyn, als du. Darum würde ich mich weit mehr vor den Vernünftigen schämen, einem solchen Mann nicht gefällig zu seyn, als vor der unvernünftigen Menge, ihm zu huldigen. — Als er dieses hörte, sagte er, ganz nach seiner gewöhnlichen Verstellung: O lieber Alkibiades, das ist in der That nicht ungescheidt von dir, wenn anders das wahr ist, was du von mir sagst, und das Vermögen mir inwohnt, dich besser zu machen, und wenn du eine so außerordentliche Schönheit in mir gewahrst, die deine Wohlgestalt weit überstrahlt; wenn du nehmlich die Absicht hast, dich mit mir in Gemeinschaft zu setzen und Schönheit gegen Schönheit zu tauschen, so gedenkst du mich nicht wenig zu übervortheilen, da du darauf ausgehst, wahrhafte Schönheit statt der scheinbaren zu gewinnen und in der That Gold für Erz einzutauschen. Aber, mein Bester, bedenke es besser und täusche dich nicht an mir, daß du mich für etwas hälst; die Sehkraft des Geistes fängt ja dann erst an scharf zu werden, wenn die der Augen ihre Stärke verliert, und von diesem Ziele bist du noch weit entfernt. — Ich antwortete darauf: Was ich dir zu sagen hatte, habe ich gesagt, und ganz so, wie ich denke; überlege nun selbst die Sache und fasse in Absicht auf

dich und mich den besten Entschluß. — Wohl gesprochen, versetzte er, wir wollen es überlegen und künftig das thun, was uns in dieser, wie in jeder anderen Hinsicht das Beste zu seyn scheint. — So unterredeten wir uns, und ich glaubte ihn mit meinen Worten, wie mit einem Pfeile, verwundet zu haben. Ohne ihn weiter zu Worte kommen zu lassen, stand ich auf, warf ihm mein Kleid über — denn es war Winter — legte mich unter seinen Mantel, umfaßte mit den Armen diesen in Wahrheit göttlichen und bewundernswürdigen Mann, und ruhte die ganze Nacht neben ihm — du wirst mich keiner Lüge zeihen können, Sokrates; und ohnerachtet ich alles dieses that, besiegte, verschmähte und verlachte er doch so sehr meine Schönheit und zeigte sich übermüthig, da sie doch nach meiner Meinung nichts geringes war, ihr Richter — denn Richter sollt ihr seyn über den Uebermuth des Sokrates: wisset nehmlich, bei allen Göttern und Göttinnen betheure ich es, nicht anders stand ich vom Lager neben dem Sokrates auf, als wenn ich bei meinem Vater oder meinem älteren Bruder geruht hätte. Wie mir aber darauf zu Muthe war, könnt ihr euch wohl einen Begriff davon machen? Ich hielt mich für verschmäht, und war doch ganz eingenommen von dem Geiste, der Besonnenheit und dem Muthe des Sokrates, an welchen ich einen Mann gefunden hatte, wie ich nie geglaubt hätte einen finden zu können, was Weisheit und Standhaftigkeit anlangt. Daher konnte ich weder auf ihn zürnen und seines Umgangs mich berauben, noch auch kannte ich ein Mittel ihn zu gewinnen;

denn wohl wußte ich, daß er durch Geld von allen Seiten weit unverwundbarer sey, als Aias durch Erz, und als ich das Mittel versuchte, das ich für das einzige gehalten hatte ihn zu fangen, war er mir entschlüpft. Rathlos nun gieng ich umher und von dem Menschen so zum Sklaven gemacht, wie es noch keiner von keinem geworden ist. Dies waren die früheren Vorfälle. Darauf machten wir den Feldzug vor Potidäa mit und waren dort Tischgenossen. Hier nun war er erstlich nicht nur mir, sondern auch allen übrigen in Ertragung von Beschwerden überlegen; denn wenn wir, wie es im Felde geht, etwa abgeschnitten waren und hungern mußten, so konnte es keiner, so wie er, aushalten; dafür verstand er es auch allein wieder bey Schmausereien recht zu genießen; vorzüglich im Trinken, wozu man ihn aber erst nöthigen mußte, that er es allen zuvor, und was das wunderbarste ist, noch nie hat ein Mensch den Sokrates berauscht gesehen. Dies wird sich, glaube ich, jetzt auch gleich zeigen. Auch die Strenge des Winters — denn der Winter ist dort sehr heftig — ertrug er auf bewundernswürdige Art; nur ein Beyspiel: Einst war die Kälte so heftig, wie sie nur seyn kann. Niemand gieng aus, oder, wenn man ausgieng, hüllte man sich außerordentlich ein, band sich nicht bloß die Sohlen unter, sondern wickelte noch Filz und Pelz um die Füße. Dieser dagegen gieng in demselben Kleide aus, das er sonst zu tragen pflegte, und wandelte unbeschuht leichter auf dem Eise hin, als die

anderen in Schuhen. Die Kriegsleute sahen ihn argwöhnisch an und meinten, er spotte sie aus. Das ist dieses. Und was ferner er that und ertrug, der beharrliche Kraftmann dort einst beim Heere, verdient angehört zu werden. Ueber etwas nachdenkend stand er einst von Morgen an auf Einer Stelle sinnend, und da es nicht weiter damit gieng, ließ er nicht ab und blieb nachforschend stehn. Schon war es Mittag, die Leute gewahrten es und voll Verwunderung sagte einer zum anderen: „Sokrates steht von früh an über etwas nachdenkend.“ Endlich, da es Abend war, trugen einige Jonier nach dem Essen ihr Lagergeräth hinaus, um theils in der Kühle zu schlafen — denn es war Sommer — theils auch ihn zu beobachten, ob er auch die Nacht über da stehn bleiben würde. Und wirklich blieb er stehn, bis es Morgen war und die Sonne aufgieng; dann betete er zur Sonne und entfernte sich. Woll ihr auch hören, wie er in Schlachten war? Auch darüber müssen wir ihm ja das gebührende Lob ertheilen. In der Schlacht nehmlich, nach welcher doch die Heerführer mir den Preis zuerkannten, hat kein anderer als dieser mich gerettet; denn er wollte mich nicht verwundet im Stich lassen und rettete mich sammt den Waffen. Ich drang damals in die Heerführer, daß sie dir den Preis ertheilen sollten — und das wirst du weder tadeln noch mich der Lüge zeihen — doch, da die Feldherrn mein Ansehn berücksichtigten und mir den Preis zu ertheilen wünschten, so zeigtest du dich noch

eifriger als die Feldherrn dafür, daß ich und nicht du, ihn erhalten möchtest. Merkwürdig war es auch, ihr Männer den Sokrates zu sehn, als sich das Heer von Delion fliehend zurückzog. Ich war zu Pferde dabei, er aber zu Fuß in schwerer Rüstung. Er zog sich, da die Leute schon zerstreut waren, mit dem Laches zurück; ich komme dazu, erblicke sie und spreche ihnen sogleich Muth zu; denn ich erklärte, daß ich sie nicht im Stich lassen würde. Hier nun konnte ich den Sokrates noch schöner beobachten, als vor Potidäa, denn ich selbst war weniger in Furcht, weil ich zu Pferde war. Erstlich sah ich, wie sehr er den Laches an Besonnenheit übertraf, und denn schien er mir auch dort einherzuschreiten, wie Du, Aristophanes, von ihm sagst, auf Stelzen gehend und das Auge gerad' hinrichtend: ruhig blickte er umher nach Freund und Feind, und sichtbar war es jedem auch ganz von Ferne, daß sich dieser Mann wacker vertheidigen würde, wenn ihn jemand anzugreifen wagte. Und so geschah es, daß er und der andere sicher fortgehn konnten; denn Leute der Art werden im Kampfe nicht angegriffen, man verfolgt nur die eilends Fliehenden. Noch vieles andere und bewundernswürdige könnte man zum Lobe des Sokrates anführen, doch würde man dasselbe auch wohl von anderen ansagen können; mehr als alles aber ist dieses bewundernswürdig, daß er keinem weder der Früheren noch der jetzt Lebenden ähnlich ist. Den Achilleus zum Beispiele könnte man im Brasidas und

in anderen wiederfinden, den Perikles mit dem Nestor, Antenor und anderen vergleichen; und so könnte man für andere ähnliche Vergleichungen finden; die seltsamen Eigenschaften aber, die dieser Mensch und seine Reden haben, würde man bei weitem nicht, weder bei den Jetzigen noch bei den Früheren, wiederfinden; man müßte ihn denn mit denen vergleichen; die ich genannt habe, nehmlich nicht mit einem Menschen, sondern mit den Silenen und Satyrn, und nicht bloß ihn, sondern auch seine Reden; denn dieses habe ich gleich im Eingange übergangen, daß auch seine Reden den geöffneten Silenen äußerst ähnlich sind. Hört man nehmlich des Sokrates Reden, so erscheinen sie anfangs sehr lächerlich, denn so sind sie von außen mit Worten und Redensarten, wie mit dem Fell eines freveln Satyrs, umkleidet; er führt Lastesel, Schmiede, Schuster, Gerber im Munde und scheint eine und dieselbe Sache immer auf dieselbe Weise vorzubringen, so daß jeder unkundige und unwissende Mensch über seine Reden lacht. Betrachtet man sie aber geöffnet und von innen, so findet man daß sie erstens allein unter allen Verstand in sich haben, dann die göttlichsten sind, die meisten Tugendbilder enthalten und die weiteste Beziehung haben oder vielmehr auf alles sich beziehen, was dem, der schön und gut werden will, zu erforschen gebührt.

Dies, ihr Männer, ist es, was ich zum Lobe des Sokrates zu sagen habe; Tadel zugleich mit einmischend habe ich euch erzählt, wie übermüthig er mich behandelt hat. Doch hat er nicht mir allein dieses gethan, sondern auch dem Charmides, Plaukon's Sohne, dem Euthydemos, Diokles Sohne, und sehr vielen anderen, die er als scheinbarer Liebhaber so täuschte, daß er statt des Liebhabers selbst der Liebling geworden ist. Darum ermahne ich dich, Agathon, laß dich nicht ebenfalls täuschen, sondern nimm dich, durch mein Beyspiel belehrt, in Acht, damit du nicht, wie das Sprichwort sagt, wie das Kind durch Schaden erst klug werdest.

So sprach Alkibiades. Man lachte über seine Freimüthigkeit und daß er noch in den Sokrates verliebt zu seyn schien. Sokrates sagte zu ihm: du kömmst mir völlig nüchtern vor, Alkibiades, sonst hättest du nicht so fein durch Umschweife das zu verbergen gewußt, was der eigentliche Zweck deiner ganzen Rede war; denn als wäre es nur Nebensache, hast du es ans Ende gebracht, da doch deine ganze Rede eben darauf ausging, mich und den Agathon zu entzweien; denn du glaubst, ich dürfe nur dich und keinen anderen lieben, Agathon aber nur von dir und sonst niemanden geliebt werden. Allein du bist verrathen, dein satyrisches und silenisches Schauspiel hat uns nicht getäuscht. Und es soll ihm, lieber Aga-

thon, nichts helfen', setze dich in die Verfassung, daß uns keiner entzweien kann. — Darauf erwiederte Agathon: Du kannst wohl Recht haben, Sokrates; ich muthmaße auch, daß er sich in unsre Mitte legte um uns zu trennen; es soll ihm aber nicht gelingen; ich gehe zu dir und lege mich dorthin. — Rechts, erwiederte Sokrates, hieher lege dich unterwärts von mir. — O Zeus! rief Alkibiades aus, was thut mir der Mensch wieder an! Doch überall, meint er, soll ich ihm nachstehn. So laß wenigstens, du Wundervoller, den Agathon in unserer Mitte liegen. — Das ist unmöglich, erwiederte Sokrates, denn du hast mich gepriesen, und ich muß ihn zur Rechten preisen; liegt er aber unter dir, wird er mich dann nicht von neuem preisen, statt von mir gepriesen zu werden? So laß ihn, du Wunderbarer, und sei nicht neidisch auf den Jüngling, daß er von mir gepriesen wird; auch ist meine Begierde gar groß ihn zu rühmen. — Herrlich! rief Agathon aus; unmöglich kann ich da bleiben, Alkibiades; ich muß den andern Platz einnehmen, um vom Sokrates gepriesen zu werden. — Da haben wir wieder das Gewöhnliche, sagte Alkibiades; wo Sokrates ist, da wird keinem der Genuß eines Schönen zu Theil; und wie leicht er jetzt wieder einen wahrscheinlichen Vorwand gefunden hat, um diesen neben sich zu bringen!

Agathon stand auf, um sich zum Sokrates hin- XXXIX
zulegen; da kam plötzlich eine Menge von Herumziehen-
den an die Thür; sie fanden sie offen, da jemand hin-
ausgegangen war, gingen daher geradeswegs zu ihnen
hin und legten sich nieder. Ueberall verbreitete sich
Getümmel, und ohne alle Ordnung wurde jetzt wacker
gezecht. Eryximachos, Phaedros und einige andere
giengen, wie Aristodemos erzählte, nach Hause, er aber
schlummerte ein und schlief sehr lange; die Nächte wa-
ren auch zu der Zeit lang. Bei Tages Anbruch, als
die Hähne schon krähten, wachte er auf, da sah er,
daß die anderen theils schliefen, theils weggegangen
waren, Agathon aber, Aristophanes und Sokrates noch
allein wachten und aus einem großen Becher rechts
herum tranken. Sokrates führte ein Gespräch mit
ihnen, an das sich Aristodemos im Einzelnen nicht er-
innern konnte, denn er war, wie er erzählte, im An-
fange nicht dabei gewesen und schlummerte überdies;
das Ganze aber lief darauf hinaus, daß Sokrates sie
zu dem Eingeständnisse brachte, es sei die Sache eines
und desselben Mannes, Komödien und Tragödien dich-
ten zu können und der künstlerische Tragödiendichter sei
auch Komödiendichter. Dazu brachte sie Sokrates; sie
konnten ihm aber nicht recht nachkommen und waren
schläfrig. Zuerst schlief Aristophanes ein, dann, als
der Tag schon anbrach, Agathon. Sokrates stand

auf, nachdem er sie eingeschläfert hatte, und gieng fort, — er selbst folgte ihm, nach seiner Gewohnheit — und zwar begab er sich in das Lykeon, wusch sich, wie sonst, brachte den ganzen Tag daselbst zu, und gieng erst des Abends nach Hause zur Ruhe.

Anmerkungen.

Druckerei.

Ueber die Abzweckung des ganzen Gesprächs vergl. unsere Schrift: Platon's Leben und Schriften, S. 82—111. Phädros, der Myrrhinusier (aus dem Kanton Myrrhinus; Stephan. v. Byz. Μυῤῥινοῦς, δῆμος τῆς Πανδιονίδος Φυλῆς· ὁ δημότης Μυῤῥινούσιος), von welchem das Gespräch seine Aufschrift erhalten hat, zeichnete sich unter den Zeitgenossen des Sokrates *) durch seinen Hang zur Rhetorik und Sophistik und zu jener gemeinen Erotik aus, welche Platon in den Reden des Sokrates im Gegensatze zur ächten, philosophischen Liebe so treffend schildert. Vorzüglich war er ein großer Verehrer (ἐραστὴς im weiteren Sinne des Wortes) des in der Schule der sikelischen Redner (des Gorgias, Tisias u. a.) gebildeten Lysias, eines Sohns des liebenswürdigen Kephalos, den Platon im Eingange seiner Politia verewigt hat (s. Wolf z. Demosth. Leptin. S. LXIX.). Im 15ten Lebensjahre wanderte er mit der athenäischen Colonie (s. Diodor. XII, 7. 10.) nach Thurium, wo er den Tisias u. a. Redner hörte; des Atticismos beschuldigt und verbannt, kehrte er im ersten

*) Auch im Prolog. und im Sympos. finden wir ihn in Sokrates Gesellschaft; und doch erklärte es der tadelsüchtige Athenäos XI. S. 505. F. für unmöglich, daß er zu Sokrates Zeit gelebt haben könne.

Jahre der 92ten Olympiade (412 v. Chr.), im 47ten J. seines Alters, nach Athen zurück. Anfangs gab er Unterricht in der Redekunst (Cicero Brut. 12.), fieng aber bald darauf an, selbst Reden zu schreiben, vorzüglich gerichtliche; s. Taylor's Leben d. Lys. S. 103 ff. Th. VI. Reisk. Fabric. Bibl. gr. Th. II. S. 761. Harl. Die Alten preisen ihn als Muster des attischen (nüchternen oder magern) Stils, s. Cicero Brut. 9. 12. Orat. 9. Quintilian Inst. orat. IX, 4. X, 1. Dionys. v. Halikarn. S. 452 ff. Th. V. Reisk. Mit diesem Urtheile scheint die erotische Rede des Lysias, welche uns Platon mittheilt (ohne Zweifel aber nicht wörtlich, sondern nach freier Umbildung, bei der er wohl auch den Zweck hatte, die Fehler der Lysianischen Rhetorik deutlich hervorzuheben und in die Augen fallend zu machen), und Platon's Kritik über den Lysias in Widerspruch zu stehen; doch müssen wir den verschiedenartigen Charakter der gerichtlichen (δικανική) und prunkrednerischen (ἐπιδεικτική) Beredsamkeit in Erwägung ziehen. Wenn Lysias als gerichtlicher Redner (und größtentheils schrieb er gerichtliche Reden, wurde also auch von den Alten als gerichtlicher Redner beurtheilt) alle anderen fast verdunkelte, so konnte es ihm in der panegyrischen und epideiktischen Beredsamkeit um so weniger gelingen, gleichen Ruhm zu erlangen; denn dort kam es darauf an, einen geringfügigen Gegenstand einfach und klar zu behandeln, und mit der Schärfe eines richtigen und gewählten Ausdrucks die Feinheit einer bündigen Beweisführung zu verknüpfen; das eigentlich Künstlerische war also hier, den Stil und die Behandlung der Geringfügigkeit des Gegenstandes entsprechend zu bilden, ohne gemein und geschmacklos zu werden, der Dürftigkeit des Stoffes demnach durch rednerische Kunstfertigkeit zu

Hülfe zu kommen, die aber so verborgen und verschleiert seyn mußte, daß sie den Anstrich des Künstlichen verlor und den Schein natürlicher Leichtigkeit und Anmuth gewann. Und diese dem Schein nachstrebende, also sophistische, Kunstfertigkeit verdankte Lysias der sikelischen Schule, die ihn gebildet hatte. In der panegyrischen und epideiktischen Beredsamkeit war dieses nicht mehr anwendbar; denn hier bedurfte der erhabnere Gegenstand einer eigenen Erhebung des Redners, also einer begeisterten Stimmung seines Gemüths, aus welcher der erhabene Stil von selbst hervorgehen mußte; wollte daher ein Redner, dessen Kunst darin bestand, das Geringfügige so zu behandeln, daß er in das Gemeine und Geschmacklose nicht herabsank, einen epideiktischen Stoff eben so bearbeiten, und den Mangel der Begeisterung durch sophistische Kunstfertigkeit ersetzen, so konnte sein Versuch nur bey solchen Beifall finden, welche die ächte, aus ursprünglicher und wahrhafter Begeisteruug fließende, Kunst mit jener äußern, mechanischen Kunstfertigkeit verwechselten, die eine dürftige Tochter der todten Schullehre ist. Darum fällten auch die Alten ein ungünstigeres Urtheil über die panegyrischen Reden des Lysias. Jene nichtige, spielende Kunstfertigkeit, jene gänzliche Abwesenheit der Begeisterung finden wir fast in jeder Zeile der erotischen Rede des Lysias, die Platon den Phädros vorlesen läßt, und um so auffallender tritt sie hier hervor, weil diese in sophistische Künstlichkeit gekleidete Nüchternheit in geradem Widerspruche steht mit dem Gegenstande, den sie behandelt, nehmlich mit dem enthusiastischen Wesen der ächten Liebe; daher Platon keinen passenderen Gegenstand wählen konnte, um das nichtige, alle Wissenschaft und Kunst verkeh-

rende Wesen der damals so bewunderten sophistischen Beredsamkeit aufzudecken.

S. 1. Z. 6. Akumenos, ein damals berühmter Arzt und Vater des in den Gesprächen des Platon (Phädr. 268. A. Protagor. 315. B. u. a.) häufig vorkommenden Arztes Eryximachos, s. Valckenaer z. Xenophons Denkw. d. Sokr. III, 13. 2. Die Worte nach der Vorschrift charakterisiren den Phädros als einen Mann, der die diätetischen Vorschriften der Aerzte ängstlich befolgte. Eben so erklärt Phädros im Gastmahle S. 176. D. seinem Freunde Eryximachos: ich folge dir immer, besonders wenn du etwas in ärztlicher Hinsicht erinnerst. — Im Griechischen steht κατὰ τὰς ὁδούς nachdrücklich dem folgenden τῶν (περιπάτων) ἐν τοῖς δρόμοις entgegen, wie bei Xenophon im Oekonom. XI, 15: ἐγὼ δὲ περιπάτῳ χρῶμαι τῇ εἰς ἀγρὸν ὁδῷ, ἴσως ἄμεινον, ὦ Σώκρατες, ἢ εἰ ἐν τῷ ξυστῷ περιπατοίην. Zugleich will sich Phädros, so wie Ischomachos beim Xenophon, gegen den Sokrates, der sich in den Ringschulen aufzuhalten pflegte (s. Sympos. Schluß, Euthyphr. 2. A. u. a.), damit rechtfertigen, daß er gegen des Sokrates Gewohnheit, außerhalb der Stadt herumwandelt. Deßhalb heißt es: auf freier Straße — in bedeckter Laufbahn. Δρόμος, der Lauf, bezeichnet den bedeckten Platz oder die Gallerie zum Laufen und zu anderen Uebungen, auch zum Herumwandeln (il corso). Euthydem. 273. Ας εἰσελθόντε δὲ περιεπατείτην ἐν τῷ καταστέγῳ δρόμῳ, καὶ οὔπω, δύ' ἢ τρεῖς δρόμους περιελήλυθότα ἦστην, καὶ εἰσέρχεται Κλεινίας; b. Xenophon Oekon. XI, 15. ξυστός (nehmlich δρόμος, s. Vitruv. V, 11. VI. 10). Vergl. Wernsdorf z. Himer. S. 446 u. Boissonade z. Philostrat. S. 317. — Uebrigens ist ἄκοπον

nicht, wie es Heindorf und Schleiermacher faßten, nicht beschwerlich oder nicht ermüdend, sondern die Müdigkeit hebend, also zur Erholung dienlich, s. J. H. Stephan. Thesaur. ling. gr. Th. II. S. 363. C. D. Daher das acopum der Aerzte, s. Celsus IV, 24. V, 24.

Z. 9. Also. Das griechische ὡς ἔοικε ist hier, wie an so vielen andern Stellen, nicht wie es scheint, sondern wie erhellt, wie sich aus der vorhergehenden Rede ergiebt, d. i., also; denn εἶναι (das deutsche gleichen und weichen: ohne Zweifel Eines Stammes oder ursprünglich Eins mit dem Griechischen) ist nicht bloß scheinen, sondern auch entsprechend, gemäß seyn. — in der Stadt. Lysias war ohne Zweifel aus dem Piräeus, wo sein Vater Kephalus wohnte (Polit. I. 328. C.), in die Stadt hinaufgegangen, um seinen Verehrern die neuen Hervorbringungen seines Geistes vorzutragen. Epikrates, bei dem er sich aufhielt, ist uns weiter nicht bekannt, wohl aber das Haus des Morychos, den die Komiker als Schlemmer und Wollüstling durchziehen; s. das Bruchstück des Komikers Platon in d. Schol z. Aristoph. Wolk. 110. Schol. z. Aristoph. Acharn. 326. 895. u z. Timäos Lexik. S. 183. Mit den Worten dort neben dem Olympion (dem Tempel des Olympischen Zeus, s. Meurs. Athen. Attic. II, 10,) deutet Phädros, während er mit dem Sokrates zur Stadt hinausgeht, auf dem Tempel hin, den sie noch im Gesichte hatten. Solche Züge geben dem Gespräche mimische Farbe und dramatisches Leben.

Z. 14 wieder mit Reden. Im Griechischen (τῶν λόγων) bezeichnet der Artikel das Bekannte oder Gewöhnliche; also: könnte es nur so ausgedrückt werden: wie

der mit Reden oder: nach seiner Gewohnheit mit Reden. Dieses, so wie vieles andere, finden wir in Schleiermachers Uebersetzung nicht beachtet.

Z. 18. Pindaros hebt den ersten Isthmischen Gesang so an:

Μᾶτερ ἐμά, τὸ πεδὸν, χρύσαβπι Θήβα,
Πράγμα καὶ ἀσχολίας ὑπάρτερον
Θήσομαι.

S. 4. Z. 3. überaus. Das griechische οὐκ οἶδ' ὁντινα τρόπον (ähnlich gebrauchen die Lateiner ihr nescio quomodo und nescio quid, z. B. Cicero pro Archia poet. 7: tum illud nescio quid praeclarum ac singulare solere existere. Properz II, 34. 66. Ovid Amor. III, 4. 28. u. a.) gehört zu jenen urbanen Redeweisen, mit denen der Attiker die Sache nur mittelbar (indirecte) und fast gegentheilig (das Große verringernd, das Gewisse bezweifelnd, das Wahre verneinend u. s. f.) bezeichnete. Des Lysias Rede, will Phädros sagen, ist erotisch; denn sie hat den Zweck, einen schönen Knaben zu gewinnen, und mehr als gewöhnlich erotisch (nemlich die gewöhnlichen erotischen Reden übertreffend), weil sich der Redner eines neuen Kunstgriffs bedient hat, um seinen Zweck sicherer zu erreichen; er verleugnet es nehmlich, daß er den Knaben liebt, schildert ihm das Nachtheilige der Liebe, und sucht ihn zu bereden, sich ihm zu ergeben, weil er nicht verliebt sei. Diese Sophistik, welche, unbekümmert um Wahrheit und von edlen Zwecken entfernt, nur nach listiger Erreichung ihrer eigennützigen Absichten strebt, ist in den Augen des von ihr verblendeten Phädros der Gipfel der Erotik. Die Rede des Lysias wird als sophistische schon durch den Gegensatz und Widerspruch von πειρώμενον [πειρᾶν, zur Liebe reizen, zu verführen suchen, also versuchen] τινὰ τῶν καλῶν

und οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ, und von χαριστέου (denn χαρίζεσθαι, Huld erweisen, wird vorzüglich von dem gebraucht, der sich dem Liebhaber ergiebt) und μὴ ἐρῶντα bezeichnet.

Z. 15. Herodikos, von Megara gebürtig, von seinem Aufenthalte aber zu Selybria (einer thracischen Stadt am Propontis zwischen Byzanz und Perinthos, s. Ptolem. III, 17. Strabon VII. S. 221. Wesseling z. Diodor. XIII; 66. und Herodot VI, 33. Th. VI. B. I. S. 157 Schweighäuser.) gewöhnlich der Selybrianer genannt (s. Protagor. 316. E.), verband, weil er kränklich war, die Heilkunde mit der Gymnastik, zu seinem und aller andern Nachtheile, die seine diätetischen Vorschriften befolgten, s. Polit. III. 406. A. Ein Freund von starken Bewegungen, scheint er die Gewohnheit gehabt zu haben, bis an die Mauern eines benachbarten Ortes zu gehen, und dann wieder umzukehren. Die Erwähnung des Arztes Herodikos und seiner weiten Spatziergänge enthält eine ironische Anspielung auf des Phädros ängstliche Befolgung ärztlicher Vorschriften.

Z. 26. vielmehr weis ich ff. Ohne Zweifel ist vor εὖ οἶδ' die Partikel ἀλλά ausgefallen (ἀλλ' εὖ οἶδ'). Ein Grammatiker nehmlich konnte die Worte εὖ οἶδ' mit dem Vorhergehenden verbinden, denn ἀλλά, den Satz anhebend, bezieht sich häufig auf ein nachfolgendes Zeitwort, und die Verknüpfung beider wird dann durch einen mit γάρ bezeichneten Zwischensatz unterbrochen, Beispiele s. in Schäfer's Meletem. critic. S. 76 ff. Wir lesen daher: ἀλλὰ γὰρ οὐδέτερά ἐστι τούτων, ἀλλ' εὖ οἶδ', ὅτι. ff. Eben so Xenophon Kyropäd. V, 5. 13: Ἀλλὰ γάρ, ἔφη, μὴ οὕτως εἰκῇ ἡμᾶς αὐτοὺς αἰτιώμεθα, ἀλλ' εἰ δύνατον, σαφέστατα κατίδωμεν u. s. f. Und so folgt in unzähligen

Stellen dem ersten auf etwas vorhergehendes sich beziehenden ἀλλά ein zweites, der vorhergehenden Verneinung entgegengesetztes ἀλλά nach. Durch künstliche Auflösung wollte Hoogeveen z. Viger. de idiotism. S. 473. Herm. der Stelle zu Hülfe kommen.

S. 5. Z. 7. einem, dessen Leidenschaft es ist. Wenn wir nicht befürchtet hätten, das griechische τῷ νοσοῦντι allzu gedehnt auszudrücken, so würden wir übersetzt haben: dessen bekannte Leidenschaft es ist; denn diese Kraft hat auch der Artikel.

Z. 11. da ziert er sich. Θρύπτεσθαι, spröde seyn oder den Spröden machen (wie Xenoph. Gastm. VIII, 4.), ist auch so viel als ὠραΐζεσθαι wie es Phrynichos erklärt, s. Bekker's Anecdota graeca, Th. I. S. 43. d. h., sich zieren (eigentlich schön thun).

S. 6. Z. 5. Geh. Das griechische παῦε ist nicht halt oder ruhig, sondern das unwillige hör' auf oder geh, das zugleich einen Vorwurf in sich schließt.

Z. 9. Der Iliſſos oder Ilisos (wie in Fronto's Brief. S. 398. Berl. Ausg. und beim Klidemos in Bekker's Anecd. gr. Th. I. S. 327. Vergl. Böckh z. Sim. Gespr. S. XXXV.), der vor Athen vorbeifloß (s. Strabon IX, 1. §. 24. Th. III. S. 383. Tzsch.) war in mehrfacher Hinsicht ausgezeichnet: er war den Musen geheiligt (Pausan. I, 19. S. 70. Fac.); mit seinem Wasser wurden die in die Mysterien Einzuweihenden besprengt (s. Polyän. V, 17, Meurs. Eleusin. VII. S. 18); an ihm lag der Ort Ἄγραι (s. Pausan. I, 19. S. 70. Fac. Steph. Byz. S. 26 ff. Berkel. Hesych. u. Ἄγραι Th. I. S. 64. das. Ausl. Ruhnken z. Tim. S. 223), wo die Jägerin Artemis (Ἀγροτέρα,

oder Ἀγραία, s. Muncker z. Anton. Liber. IV. S. 26. Hemsterhuis z. Pollux IX, 12. Ruhnk. z. Tim. ang. Ort.) einen Tempel hatte (s. Pausan. I, 19.), und die kleinen Mysterien gefeyert wurden (s. Bekker's Anecd. gr. I. S. 326. Meurs. Eleus. VII. S. 128. Athen. Attic. II, 4. S. 864). Nicht ohne Bedeutung für das Nachfolgende, ist diese Wandelung an den mystischen Ufern des Ilisos, wie sich Himerios (Eclog. X. §. 16. S. 192. Wernsd.) ausdrückt.

Z. 23. Boreas, der Windgott, raubte, so lautete die attische Sage, die Tochter des Königs Erechtheus, Orithyia, da sie an den Ufern des Ilisos spielte, und riß sie in seine wilde Heimath, Thracien, mit sich fort (s. Schol. z. Apollon. Rhod. I, 212. Wernsdorf z. Himer. S. 358. Heyne z. Apollodor. Th. II. S. 853. u. Sturz z. Pherekyd. S. 176 ff.). Dadurch anverwandt mit den Athenäern, leistete er ihnen, wie die Sage weiter fabelte, im Kampfe mit den Barbaren Hülfe, (Herodot VII, 189. das. Valken. Th. VI. B. II. S. 26. Schweigh. Pausan I, 19.), und die dankbaren Athenäer weihten ihm am Ufer des Ilisos einen Altar, dessen Platon S. 7. gedenkt.

S. 7. Z. 1. In den Scholien des Hermias (S. 74. uns. Ausg.) einer Wiener Handschrift und im Wörterbuche des Ruhnken z. Tim. S. 223. anführt (jetzt herausgegeben von Bekker in s. Anecdot. gr. Th. I. S. 526.), lesen wir, wie beim Timäos, die Stelle so geschrieben: πρὸς τὸ τῆς Ἄγρης (beim Tim. Ἄγρας), statt: πρὸς τὸ τῆς Ἀγραΐας. Wir halten dieses Ἄγρας oder Ἄγρης für eine aus misverstandener Abkürzung von Ἀγραίας entstandene Lesart; wenigstens als auch Eustathios z. Iliad. S. 273. Bas. 361. Röm. Ausg. Ἀγραίας; ἔτι δέ, sagt

ες, καὶ ἀγροτέρα Ἄρτεμις, ὡς ὁ Κωμικὸς δηλοῖ ἢ καὶ Ἀγραία παρὰ Πλάτωνι ἀπὸ χώρας Ἄγραι. Keine Bestätigung des Ἄγρας kann die Stelle des Lexikographen seyn; ἃ (μυστήρια μικρὰ) λέγεται τὰ ἐν Ἄγρας, und der Ausdruck des Komikers Pherekrates: ὡς ἐβαδίζομεν ἐν Ἄγρας; denn dort würden wir lesen τὰ ἐν Ἄγραις (so Klidemos in s. Atthis: εἰς τὸ ἱερὸν τὸ μητρῷον τὸ ἐν Ἄγραις, und Philochorus in Schol. z. Eurip. Hippol. 73: Ἄρτεμιν ἐν Ἄγραις), im Bruchstücke des Pherekrates, aber, statt ἐξ oder ἐν Ἀγρὰς schreiben ἐς Ἄγρας. Ἄγραι (bei Strabon IX, 1. §. 24. S. 384. auch Ἄγρα) hieß der Ort, ohne Zweifel von der Jagd (ἄγρα) und der Menge des Wilds (ἀπὸ τοῦ ἔνθηρον εἶναι καὶ πλῆρες ἀγρεύματος, sagt der Lexikograph in Bekker's Anecd. gr. I. S. 334.), Ἀγραία aber, oder Ἀγροτέρα die Artemis (Diana), als Göttin der Jagd, welcher eben deßhalb Ἄγραι geheiligt war.

Z. 6. wie die Weisen, οἱ σοφοί, im ironischen Sinne, statt die Klügler, die sich in künstlichen Deutungen der alten Sagen gefielen. Die allegorische Deutungssucht war schon im frühesten Alterthume herrschend, s. Wolf Prolegom. in Homer. CLXI. ff. u. Heyne's Excurs. z. Iliad. XXIII. S. 571 ff. S. 576. ff. — Pharmakeia, eine Quelle, deren Wasser, wie Timäos S. 268 angiebt, giftig war (von Φαρμακόν), hier also die Nymphe der Quelle. — Areopagos, der Hügel des Ares (Ἄρειος πάγος), lag der Burg von Athen gegenüber (s. Sturz z. Hellenik. S. 56.), der strenge und furchtbare Gerichtshof für die größeren Verbrechen, s. Meurs. de Areop. I.

Z. 19. Die Hippokentauren (denn so muß gelesen werden statt Kentauren) waren abentheuerliche Geschöpfe, denen man vorn die Gestalt eines Men-

schen und hinten die eines Pferdes beilegte, s. Diodor. IV, 72. u. Böttiger in griech. Vasengem. Th. I. H. III. S. 87 ff. u. 121 ff. — Die Chimära war des löwen-ziegen- und drachenköpfige Ungeheuer, das Typhon mit der Echidna erzeugt hatte, s. Hesiod. Theog. 304 ff. Eustath. z. Iliad. VII. S. 491 ff. u. Heyne z. Apollodor. S. 114. — Die Gorgonen macht die Fabel zu Töchtern des Phorkys und der Keto (Hesiod. Theog. 277.), deren schreckbares Antlitz, mit Schlangen umgürtet, alles in Stein verwandelte (das bekannte Medusenhaupt). Mit der sterblichen Gorgone Medusa erzeugte Poseidaon das geflügelte Pferd Pegasus, Hesiod. Theog. 281. Apollod. II, 3. 2. Ueber diese Geburten der ausschweifenden Einbildungskraft, worin ohne Zweifel das abentheuerliche Morgenland den Hellenen vorleuchtete, vergl. Böttiger's griech. Vasengem. Th. I. H. III. S. 88 ff.

Z. 21. Wörtlicher hätte dieses so ausgedrückt werden können: und anderer dergleichen wundervoller Wesen von unbeschreiblicher Menge und Sonderbarkeit. Τερατολόγων muß von τερατόλογος, nicht von τερατολόγος (wie die Wörterbücher unrichtig schreiben), abgeleitet werden; denn τερατολόγος ist ὁ θαυμαστὰ καὶ παράδοξα μυθεύων, wie es Timäos S. 253. erklärt, τερατόλογος aber ist τερατολογούμενος, d. i., τερατώδης oder τεράστιος. Eben so muß bei Pollux IX, 147. S. 1130. τερατόλογος φύσις geschrieben werden. Das nachfolgende τινῶν dient zur Verstärkung (gar wundervoller), s. Wesseling z. Herodot Th. V. B. II. S. 353. Toup z. Suidas Th. II. S. 335. Herr Bekker hat für ἀμηχάνων πλήθει τε καὶ ἀτοπίᾳ geschrieben; ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι, was wir nicht

billigen können; denn wie matt würde πλήθη dem vorhergehenden ὄχλος nachhinken, wie verschroben die Wortfolge seyn: ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων! Außerdem empfiehlt auch der hellenische Sprachgebrauch, durch ἀμήχανον mit dem Dativ eines Hauptworts das Außerordentliche, Unbeschreibliche zu bezeichnen (so Theätet. 184. A: πλήθει ἀμήχανον) die gewöhnliche Lesart ἀμηχάνων πλήθει τε καὶ ἀτοπίᾳ. Ficin's Uebersetzung: aliarumque monstruosarum multitudo formarum und des Galenos (über Hippokr. u. Plat. III. S. 274. 38. Th. I. Basl. Ausg.) Stelle: ἐπιῤῥεῖ — πλήθη τε καὶ ἀτοπώτερα λόγων τινῶν beweisen nichts.

Z. 23. Προσβιβάζειν heißt zu etwas bringen, hinführen (daher auch überzeugen, belehren, s. Brunck z. Aristoph. Vög. 425. Koraes z. Heliodor. S. 243.), und ohne Beisatz, führen, den rechten Weg zeigen oder zurechtweisen; und so ist auch hier, wo es dem vorhergehenden ἐπανορθοῦσθαι entspricht, κατὰ τὸ εἰκὸς προσβιβάζειν, dem Wahrscheinlichen gemäß zurechtweisen, d. h., so behandeln, daß es wahrscheinlich, mit sich selbst übereinstimmig und verständlich werde. — In dem Ausdrucke ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ ligt der Begriff des Abgeschmackten, Widerlichen (was der Grieche sonst durch φορτικόν ausdrückt); diese Deutelei nehmlich ist nicht bloß abgeschmackt und in sich selbst nichtig, da nichts wahrhaftes und gewisses, nichts, das für dem Gebildeten von Bedeutung seyn könnte, durch sie gewonnen wird, sondern auch widerlich, wenn der Klügler die Einbildung hat, etwas großes damit zu leisten, und mit seiner Auslegungskunst sich brüstet.

Z. 27. Der delphische Spruch, das γνῶθι σαυτόν, das einer der sieben Weisen (nach einigen Thales, nach

andern Chilon, s. Menage z. Diogen. Laert. I, 40. S. 22. Harduin z. Plin. VII, 32. u. Elmenhorst zu Minuc. Fel. Octav. S. 35. Ouzet.) im delphischen Tempel niedergeschrieben haben soll; s. Protag. 342. A. Charmid. 164. D.

S. 8. Z. 4. Typhon. nach dem Homeros (Iliad. II, 782 ff.), das Ungeheuer mit hundert Schlangenköpfen und feurigen Augen, das Tartarus mit der Gaea erzeugte, nach dem Hesiodos (Theogon. 306) der reißende Sturmwind (turbo), der den Menschen Tod und Verderben bringt. Vergl. Aeschyl. Prom. 351. Tzetz. z. Lykophr. Th. I. S. 177 und 451 ff. Müll. Jablonsky Panth. Aegypt. III. S. 39 ff. und Kapp. z. angebl. Aristot. üb. d. Welt IV, 18. S. 126 ff.

Z. 12. Ich lese, wie auch Heindorf verbesserte, οὕτως ἀκμὴν ἔχει, s. Additam. ad Comment. in Platon. Phaedr. S. 639.

Z. 18. Achelous, der Fluß in Aetolien, der als Flußgott durch seinen Kampf mit dem Herakles um die Deianira bekannt ist. Die Sage macht ihn auch zum Vater der Sirenen, die er mit der Muse Melpomene erzeugt haben soll, s. Pausan. IX, 34. Vergl. Heyne z. Apollodor. S. 15. vorzügl. Spanh. z. Kallim. Hymn. auf d. Demet. 13.

S. 9. Z. 14. Von meinen Angelegenheiten: ein so unbestimmter und zweideutiger Ausdruck, wie er in der ganzen Rede herrschend ist. Was ferner zuvor hätte auseinandergesetzt werden sollen, das wird, gleichsam schon erörtert, vorausgesetzt; die Rede beginnt also mit dem, womit sie hätte enden sollen, s. S. 65.

S. 10. Z. 24. Ich lese mit Stephanus: περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλεύονται (Heindorf schrieb βεβούλευνται wegen

des vorhergehenden φρονήσαντες, und Bekker rief βούλονται wieder zurück, das jedoch einen passenden Sinn hat). βουλεύονται ist nicht in Beziehung auf das vorhergehende φρονήσαντες gesetzt, sondern es steht für sich (absolute), so daß es die Form eines allgemeinen Satzes hat: wie werden sie sich überzeugen können, daß das gut sei, was man in solcher Gemüthsbeschaffenheit (von der Liebe bethört) beschließt? Ueber diesen bisher noch wenig beachteten Sprachgebrauch s. uns. Anm. z. Politia S. 430. u. Gesetz. S. 40. Statt ἡγήσωνται muß dann mit den Pariser Handschriften (s. Hase in Notic. et Extrem. des Manuscr. de la Bibl. impér. T. IX. P. II. S. 242) ἡγήσαιντο geschrieben werden. Dieses hat auch Herr Bekker aufgenommen.

S. 11. Z. 16. Der griechische Text ἐπαρθῆναι τῷ λέγειν ist offenbar verderbt. Der Artikel τῷ, wofür Wiener und Münchner Handschriften τό lesen, ist ohne Zweifel von einem Grammatiker eingesetzt worden, der ἐπαρθῆναι in der Bedeutung von superbire faßte. Der griechische Sprachgebrauch erfordert ἐπαρθῆναι λέγειν, s. Addita ad Comment. in Plat. Phaedr. S. 641.

Z. 27. Wir lesen τὰς — τῶν ἐρωμένων συνουσίας ἀποτρέπουσι, Was jetzt auch Hr. Bekker aufgenommen.

S. 12. Z. 7. lies: sondern durch Trefflichkeit st. und durch Trefflichkeit.

Z. 23. Μνημεῖα hat eine doppelte Beziehung, auf das Vergangene (als eigentliche Erinnerung) und auf das Zukünftige (als Mahnung, Belehrung oder auch Warnung, die eben die Erinnerung an das Vergangene ertheilt). So Lysias S. 917. Th. V: τὰς γεγενημένας συμφορὰς ἱκανὰ μνημεῖα τῇ πόλει καταλελεῖφθαι, ὥστε μηδ' ἂν ἑτοὺς ἐπιγινομένους ἑτέρας πολιτείας ἐπιθυμεῖν. Der Ausdruck

μνημεῖον καταλείπειν ist überdies sehr häufig, wie bei Isokrates περὶ τ. ἀντιδ. S. 3: μνημεῖόν μου καταλειφθήσεσθαι. S. 31: μνημεῖον καταλιπεῖν u. a. Ohne Grund also wollte Heindorf σημεῖα lesen statt μνημεῖα.

S. 13. Z. 22. unter den anderen, τῶν ἄλλων nicht blos τῶν ἐραστῶν τοὺς ἀπορωτάτους. Bekker hat τοῖς ἄλλοις geschrieben, das, da es den Lieblingen allein entgegen stehen konnte, den Sinn verkehren würde; denn χαρίζεσθαι bezieht sich immer in jenem zweideutigen Sinne auf den Liebling, und die Absicht des Redners geht dahin, den Liebling zu überreden, daß er dem Nichtliebenden (eigentlich dem seine Liebe Verfehlenden), nicht aber dem Liebhaber willfahre. Also liegt auch in diesen Worten der versteckte Sinn, dem Lieblinge komme es zu nicht bloß dem Liebhaber, sondern überhaupt jedem, der seiner Gunst bedürfe, wohlzuthun. Das Subjekt von εὖ ποιεῖν, sowie von προσήκει, kann nur ὁ ἐρώμενος seyn; dieses übersehend, verwandelte man τῶν ἄλλων in den dritten Fall τοῖς ἄλλοις, was προσήκει zu erfordern schien.

S. 14. Z. 9. Die offenbar verderbte Stelle ist am besten wohl so zu heilen, daß man τῆς ἐπιθυμίας und τῆς ὥρας, die leicht ihre Stellung umtauschen konnten, versetzt und so liest: οὐδὲ οἵτινες παυομένῳ τῆς ὥρας (desinenti florere, d. i. defloreſcere incipienti) ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ παυσάμενοι τῆς ἐπιθυμίας (wie S. 231. A: ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται), τότε τὴν αὐτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται. Zu dem Particip παυομένῳ wäre es nicht einmal nothwendig, aus dem Vorhergehenden das Persönliche σοί zu ergänzen, weil der Satz auch als allgemeiner (nicht bloß auf den Knaben zu dem der Redner spricht, sich beziehender) gefaßt werden kann.

S. 14. Z. 21. Der wahre Sinn ist wieder versteckt, der Absicht des Redners gemäß, seine Liebe künstlich zu

verbergen und durch diese sophistische Täuschung den Knaben zu gewinnen. Der Sinn soll seyn: so wenig der Liebhaber dem Knaben erlauben wird, allen Liebenden auf gleiche Weise zu huldigen, eben so wenig wird der Nichtliebende dem Knaben erlauben, allen, die nicht lieben, zu huldigen; denn nicht allein für den Liebhaber und den begünstigten Nichtliebenden, sondern auch für den Knaben selbst ist es nachtheilig, wenn er allen seine Gunst schenkt; für den sie Genießenden verliert sie ja ihren Werth, wenn er sie mit anderen theilen muß und der Knabe jedem sie Preis giebt, und eben so wenig kann der Knabe, wenn er mehreren oder allen huldigt, es vor den anderen verborgen halten, daß er seine Gunst verschenkt. Zu den Worten ἴσης χάριτος ἄξιον (ἐστι) müssen wir also hinzudenken: als wenn du ihm allein, also einem einzigen, huldigst, und zu ὁμοίως dieses: wenn du mehreren willfahrst; denn schwerer ist es dann, τοὺς ἄλλους λανθάνειν. Warum Herr Bekker λόγῳ eingesetzt hat, können wir nicht begreifen; denn wir wüßten nicht λόγῳ λαμβάνειν mit der übrigen Rede in Uebereinstimmung zu bringen. Λαμβάνειν ist assequi, adipisci, für sich stehend und so zweideutig gesetzt, wie διαπράττεσθαι S. 234. A.

S. 27. Wir lesen εἰ δέ τι σὺ ἐπιποθεῖς. Trefflich verbesserte schon Heindorf z. Theätet. V. 428. εἰ δ' ἔτι τισὺ ποθεῖς, und ähnlich hat Herr Bekker geschrieben εἰ δέ τι σὺ ποθεῖς, worin wir jedoch ἔτι oder ἐπί (so Protag. 329. D: ὃ ἔτι ἐπιποθῶ. Polit. X. Anf. Οἶσθ' οὖν — ὃ ποθῶ ἔτι;) vermissen. Ἐπιποθεῖς erklärt auch am besten das Entstehen der schon grammatisch falschen Lesart ὑπο θῆς; ἐπι nehmlich gieng, wie so häufig (s. Schäfer's Melet. crit. S. 105 ff.) in ὑπο über; die Endung der Präposition πο verdrängte dann die Sylbe πο des Zeitworts πο-

θεῖς, und das übriggebliebene ὑποθεῖς wurde endlich in ὑποθῆς (von ὑποτίθημι) verwandelt.

S. 15. Z. 8. göttlichem, d. h., von Gott ergriffenem, also begeistertem, wie bei Euripid. Hekab. 87: θεία Ἑλένου ψυχά. Die ganze Stelle ist Ironie auf den Phädros und dessen Liebling Lysias; denn ironisch legt Sokrates der Rede des Lysias das Enthusiastische bei, dessen gänzliche Abwesenheit sie eben zu einer bloß sophistischen ἐπίδειξις herabsetzt, bei welcher der Redner nicht darauf ausgeht, den Gegenstand seiner Wahrheit und Würde gemäß darzustellen, sondern den Stoff selbst vernachlässigend, nur im Formellen seine Kunstfertigkeit zu zeigen sucht. Zugleich parodirt Platon den Homeros und seine blinden Verehrer; denn das γάννυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου ist unstreitig dem Homerischen γάνυται δέ τ' ἀκούων (bei Xenoph. Gastm. VIII, 30.) nachgebildet, und in dem γάννυσθαι liegt wieder eine scherzhafte Anspielung auf den Namen des Phädros, wie die Worte διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων andeuten; denn Φαιδρός, heiter, wird vornehmlich vom heiter lächelnden, vergnügten und entzückten Antlitze gebraucht, wie bei Philostrat. Icon. I, 8. S. 775: ἐνταῦθα δὲ Φαιδρὸς γέγραπται καὶ ἱλαρὸν βλέπων, Heroik. S. 112. Φαιδρὸς — καὶ ἐν ὁρμῇ μειδιάματος; vergl. Miscell. Observatt. Th. III. B. I. S. 56. Eben so liegt in den Worten τῆς θείας κεφαλῆς eine Homerische Parodie, wie weiter unten S. 65. in Φαῖδρε, φίλη κεφαλή, nach dem Homeros Il. VIII, 231: Τεῦκρε, φίλη κεφαλή. Dieses, wie so vieles andere, haben die späteren Schriftsteller, die in der Nachahmung des Platon mit einander wetteiferten, vielfältig gebraucht und oft geistlos als bloßen Redeschmuck) angewendet, s. Eustath. z. Iliad. S. 1182. 32. Gatack. Adverss. XXXVIII. Bergler z. Alciphr. II, 4 S. 349. Wagn.

Z. 19. Wir möchten mit Heindorf die Worte καὶ ἀκριβῶς lieber tilgen, und demnach so übersetzen, daß er jedem Ausdruck bestimmt und rund abgedrechselt hat. Weder Plutarchos (περὶ τοῦ ἀκ. τ. ἐγκωμ. 45. A.) noch Hermias (Schol. S. 79.) scheinen καὶ ἀκριβῶς gelesen zu haben.

Z. 21. Lies: jenes aber st. und dieses. Deutlicher würde es so lauten: Darauf aber (nehmlich das Nöthige über den Gegenstand anzutragen, also ihn erschöpfend dargestellt zu haben), glaubte ich, würde Lysias selbst (als bloßer Redner) keine Ansprüche machen, oder: jenes aber zu leisten, glaubte ich, würde sich Lysias selbst nicht für vermögend halten. Τοῦτο (nehmlich τὸ τὰ δέοντα λέγειν) hängt als Accusativ von ἱκανόν ab. Ohne Zweifel ist nach λυσίαν oder εἶεσθαι die Partikel ἄν ausgefallen, welche auch Heindorf vermißte.

S. 16. Z. 15. Den Ausdruck καλός (der Treffliche, Verehrte) gebrauchen die Attiker nicht selten ironisch, Beispiele s. bei D'orville z. Charit. S. 23. Heindorf z. Hipp. S. 121. Boissonade z. Philostrat. S. 306. Creuzer z. Plotin. S. XVI. u. Wyttenbach in Epist. crit. S. 233. 239. Leipz. Eben so ist σοφός. vom Anakreon, dem erotischen Meister, nicht ohne Ironie gesetzt.

Z. 17. Die Brust erfüllt. Der griechische Ausdruck gränzt an das Poetische an, so wie auch der Rhythmus metrisch ist: πλήρες περ τὸ στῆθος ἔχων (gleichsam aus πλήρες περ τὸ γε στῆθος ἔχων gebildet). Dennoch dürfen wir wohl nicht annehmen, daß Platon den Vers eines Dichters berücksichtigt habe; vielmehr stellt sich sein ironischer Sokrates von dichterischer Begeisterung so ergrif-

sen, daß er nicht anders, als metrisch reden könne. Inwiefern Herr Bekker berechtigt seyn konnte, das poetische πέρ (wie immer oder wie auch nur) in das prosaische πῶς zu verwandeln, wird sich aus seinen Anmerkungen erst entscheiden lassen.

Z. 29. Für ἕτερα ὑποσχέθητι hat Bekker geschrieben ἑτέρᾳ ὑποσχέσει, was uns gewagt dünkt, da ὑποσχέθητε dem angemessensten Sinn gibt, und ἕτερα βελτίω τε καὶ μὴ πλάττω durch das vorhergehende ἕτερα μὴ χείρω und das nachfolgende ἕτερα πλείω bestätigt wird.

S. 17. Z. 2. Die neun Archonten (der Eponymos, Basileus, Polemarchos und die sechs Thesmoteten) mußten sich, vor dem Antritte ihres Amtes, öffentlich durch einen Eidschwur verpflichten, die Gesetze zu befolgen und strenge Gerechtigkeit zu üben, widrigenfalls zur Strafe ihre Statuen von Gold aufzustellen, s. Pollux VIII, 9. 85. Sigon. de republ. Athen. IV, 3. S. 535. Corsini Fast. Att. Th. I. S. 23. Toup z. Suid. S. 300.

Z. 5. golden. womit Sokrates die goldene Bildsäule, welche Phädrus zu weihen gelobt, parodirt.

Z. 28. Kypselos weihte, nachdem er die Herrschaft von Korinth wieder erlangt hatte, dem Zeus zu Olympia eine goldene Statue (ὁ χρυσοῦς σφυρήλατος Ζεύς, s. Strabon VIII, 3. §. 30. Th. III. S. 128. 6. §. 20. S. 262. Vergl. Aristotel. Polit. V, 11. 9. §. 4. Schneid. Epigr. in d. griech. Antholog. Th. III. S. 157. Fac.). Pausan. V, 2. Dem Scholiasten zu Folge gelobten die Söhne des Kypselos, aus Korinth vertrieben, dem Zeus zu Olympia eine goldene Statue, wenn sie zur Herrschaft wieder gelangten, und erfüllten ihr Versprechen, nach dem sie sich Korinths wieder be-

mächtigt hatten. Σφυρήλατος, mit dem Hammer getrieben oder gearbeitet ist: aus getriebenem Erzblech zusammengesetzt, s. Pausan. III, 17., den gegossenen Bronzebildern entgegenstehend, die späterhin auf Samos gemacht wurden.

S. 18. Z. 6. Damit fällst du in dieselbe Schlinge, eigentlich: damit kömmst du aus der Schlinge nicht heraus; nehmlich, wenn du auch jetzt erklärst, daß du nur geschertzt habest, und dich nicht unterfangen werdest, der Rede des Lysias eine andere entgegenzusetzen, so halte ich dich doch beim Worte und kann dich des Versprechens nicht entbinden, anderes über den vom Lysias behandelten Gegenstand vorzutragen.

Z. 28. Wir lesen: Ὄμνυμί πάρ σοι — τίνα μέντοι τίνα θεῶν; εἰ βούλει, τὴν πλάτανον ταυτηνί — ἦ μήν ff. Die Wiederholung (ἐπίζευξις oder ἀναδίπλωσις) das τίνα ist ganz dem hellenischen Sprachgebrauche gemäß (s. Beisp. im Comment. z. Phädr. S. 273. u. z. Gesetz. S. 5. ff.); über das μέντοι in der Frage s. Wyttenbach in Philomath. Th. II. S. 13., wo man ganz ähnliche und dem Platon nachgebildete Stellen angeführt findet.

S. 19. Z. 21. von der Art des Gesanges. Dieses bezieht sich wohl auf die Vorspiele (die προοίμια oder Eingänge der hymnischen und lyrischen Gesänge), in denen es üblich war, die Musen unter dem Beinamen λίγειαι anzurufen. So beginnt ein Bruchstück des Stesichoros (b. Eustath. z. Iliad. I. S. 10.): Δεῦρ' ἄγε, Καλλιόπεια λεγεῖα, ein anderes b. Strab. VIII. 534. C.): Αγε, Μοῦσα λιγεῖα, ἄρξον ἀοιδᾶς. Eben so Alkman: Μῶσ', ἄγε, Μῶσα λιγαῖα, s. Meineck. Cur. crit. in Comic. fragm. S. 28 ff. und Welcker's Fragm. Alcm. S. 17. Herr Welcker meint, daß Platon diese Worte: ἄγετε δή,

ὦ Μοῦσαι — λίγειαι — ξύμμοι λαβέσθε τοῦ (beim Dichter ἡμῶν) aus einem Dichter entlehnt habe; doch scheint uns Platon auch hier seiner Rede einen ironisch poetischen Anstrich (im Gegensatze zum prosaischen Eingange der Rede des Lysias) gegeben zu haben, ohne daß ihm ein bestimmter Dichter vorschwebte; auch dem an sich Prosaischen hat er durch nicht gewöhnliche Wortstellung den Schein des Poetischen geliehen, wie dem λίγειαι, zu welchem aus dem nachfolgenden ταύτην ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν (denn so muß statt ἔσχετ' ἐπωνυμίαν mit dem Grammatiker, den Creuzer in Lect. Platon. S. 462. in d. Ausg. des Plotin. de pulchritud. anführt, gelesen werden) ergänzt werden muß ἐπονομάζεσθε oder etwas dem ähnliches. Die gewöhnliche Wortfolge wäre diese gewesen: Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι λίγειαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἴδος εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν. Ganz falsch hat Dionys. v. Halik. über Plat. S. 763. u. über Demosth. 969 ff. Th. VI. diese Stelle beurtheilt. — Das musikalische Volk der Ligyer soll, nach der Angabe des Hermias S. 84. und des Scholiasten S. 58. Ruhnk., so gesanglustig gewesen seyn, daß es auch in der Schlacht des Gesanges nicht vergaß, sondern der eine Theil des Heeres mit Singen sich ergötzte, während der andere kämpfte. Andere beziehen dieses auf die gesangreichen ligurischen Schwäne (s. Voß mythol. Brief. B. II. S. 98.), und setzen damit die Angabe des Pausanias (I, 30. §. 3. 4.) in Verbindung, daß der alte musikalische König der Ligyer Kyknos nach seinem Tode in einen Schwan verwandelt worden sei. Ohne Zweifel spielt Platon auf eine Sage von den Ligyern oder Ligurern (s. Ruhkopf z. Seneca Th. I. S. 172.) in Italien an, ähnlich jener, die er S. 56. erwähnt. Auch das folgende ξύμμοι λαβέσθε hat einen poetischen Anstrich, obgleich Beispiele einer sol-

chen Worttrennung (tmesis) auch bei den Prosaikern nicht selten sind, s. Schäfer in Melet. crit. S. 68. Wir können also der Meinung von Stephanus (Annot. in Plat. S. 60. 6.) und Heindorf nicht beitreten, daß Platon auch dieses von einem Dichter entlehnt habe.

S. 21. Z. 2. und uns beherrscht. Nicht ohne Absicht ist im Griechischen κρατούσης — τῷ κράτει und ἀρξάσης — τῇ ἀρχῇ gesetzt, was wir im Deutschen nachzubilden gesucht haben.

Z. 21. Absichtlich verflochten, überladen und zugleich gedrängt ist Sokrates Rede in der ironischen Ableitung des Wortes Liebe vom gewaltigen Triebe (womit er die gemeinen Erotiker verspottet, denen die Liebe nichts anders ist, als der blinde, leidenschaftliche Naturtrieb), im Griechischen des Wortes ἔρως von ῥωμη (die gewaltige Begierde, wie ἐρρῶσθαι häufig steht für προθυμεῖσθαι, z. B. b. Kratinos, s. Bekker's Anecd. gr. Th. I. S. 8.). Dieser Naturtrieb ist der heftigste und ungestümste, die Besonnenheit ganz überwältigend und blindlings nach Befriedigung strebend; sein Wesen aber ist auch so wunderbar und sich selbst so widersprechend, daß man zweifelhaft seyn könnte, ob man ihn den hinreißenden oder hingerissenen Trieb nennen solle: denn während er vom sinnlichen Schönen hingerissen wird, reißt er selbst, durch andere ihm verwandte Begierden verstärkt und entflammt, mit unwiderstehlicher Gewalt hin. Entgegengesetzt sind sich das active κρατήσασα, und das passive ἐρρωμένως ῥωσθεῖσῃ, so wie das passive ἀχθεῖσα und das active νικήσασα, das durch das beigesetzte ἀγωγή (nehmlich οὖσα; kräftiger, als ἀγωγός oder ἄγουσα sein würde) noch verstärkt wird. Dazu kömmt das Gehäufte der Participien, in deren gegenseitigen Drängen der wilde, ungestüme Drang der

ihrer selbst nicht mächtigen Liebesbegierde gleichsam abgeschildert ist. Unserer Ueberzeugung nach bedarf die Stelle, so gefaßt, keiner Verbesserung, auch nicht einmal der Bekkerischen νικήσασα ἀγωγῇ; denn ἀγωγή, welches das frühere ἐπιθυμία, das eigentliche Subjekt des ganzen Satzes, verdrängt, ist charakteristisch für diese ironisch — dithyrambische Rede.

S. 22. Z. 26. Das Griechische ist wieder absichtlich dunkel und dithyrambisch gleichsam verflochten. Wir halten noch jetzt die gewöhnliche Lesart τοῦ ἐραστοῦ τῷ ἐρωμένῳ — τῶν μὲν ἥδεσθαι für richtig, obgleich auch Herr Bekker Heindorfs Beispiel gefolgt ist und ἐραστὴν ἐρωμένῳ geschrieben hat. Τοῦ ἐραστοῦ (vom Liebhaber) hängt von κακῶν ab, wie Sophokl. Antig. 10: τῶν ἐχθρῶν κακά, Philokt. 422: τὰ κείνων κακά, 512 τὸ κείνων κακόν; vergl. Matthiäe's griech. Grammat. §. 375. 3. Zu τῶν μέν muß das zuletzt vorhergehende Φύσει ἐνόντων verstanden werden.

S. 23. Z. 11. In der Urschrift muß ohne Zweifel zwischen βλαβερώτατος εἴη die Partikel ἄν eingesetzt werden, welche die Unwissenheit oder Nachlässigkeit der Abschreiber an unzähligen Stellen ausgelassen hat.

Z. 28. Wir lesen ἐν κεφαλαίῳ, wie unter S. 267. E. Symp. 186. C. 196. E. Sophist. 232. E. u. a. Auch Ficin übersetzt summatim.

S. 24. Z. 21. Ohne Zweifel muß τὸ αὐτῷ γλυκὺ statt τὸ αὐτοῦ γλυκύ geschrieben werden.

S. 26. Z. 19. Wir verbessern ἀπεστερηκὼς ὑπ' ἀνάγκης (nehmlich τοῦτον), οὗ πρὶν ἐραστὴς (ἦν): nothgedrungen den verlassend (treulos im Stich lassend), dessen Liebhaber er zuvor war. Der Sinn gewinnt dadurch eben so sehr, als die Wortverbindung;

dem die Härte des sonst ohne Verbindung stehenden ἀπεστερημένως wird auf diese Weise gehoben.

S. 27. Z. 7. Nicht ohne Grund ist es, wenn Hermias und nach ihm der Scholiast auch hier eine Parodie des Homeros anerkennen; denn die Stelle Il. XXII, 263:

Οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν,
Ἀλλὰ κακὰ φρονέουσι διαμπερὲς ἀλλήλοισιν·
Ὡς οὐκ ἔστ' ἐμὲ καὶ σὲ φιλήμεναι, οὔτε τι νῶϊν
Ὅρκια ἔσσονται.

ist es ohne Zweifel, aus welcher die λυκοφιλία, das sprüchwörtliche ἄρνες λύκου u. a. (s. Gatack. z. M. Antonin. XI, §. 15. S. 328. Valken. z. Eurip. Phöniss. S. 315. u. a.) geflossen sind; eben diese hat unstreitig auch Platon hier nachgebildet. Weiterhin würden wir wohl was Herr Bekker gethan, aus der Wiener Handschrift τέλος ἐχέτω' aufnehmen, das Vorhergehende aber so schreiben: οὐκέτ' ἂν πέρα ἀκούσαις μου λέγοντος: nicht weiter wirst du mich reden hören.

Z. 21. Schreibe: Siehst du nicht statt nun. Z. 22. schalte vor Preis gegeben ein: vorsätzlich.

S. 28. Z. 2. Mit Recht hat Herr Bekker σταθερὰ, welches Ruhnken und Heindorf verwarfen, beibehalten; denn μεσημβρία σταθερά (der stillstehende Mittag, d. h., wo die Sonne am höchsten und gleichsam stillsteht) wird durch die Grammatiker und Scholiasten (s. Hermias S. 93. Phot. Lexic. Ms. 9. Ruhnk. z. Tim. S. 255. Hesych. u. Suid. Th. III. S. 367), so wie durch den häufigen Gebrauch der späteren Schriftsteller (z. B. Synes. S. 202. B. Liban. Brief. Th. I. S. 173. C. Damask. 6. Phot. S. 1039. 54. u. a. Vergl. Thom. Mag. S. 302.) bestätigt; eben so sagt Phi-

Philostrat. Heroik. S. 54: καὶ γὰρ ἀκμάζουσα μεσημβρία περὶ τὴν πυγμὴν ἱστήκει, wo der Scholiast S. 403. bemerkt: σταθερὰ μεσημβρία καὶ ἀκμάζουσα μεσημβρία τὸ μεταίτατον τῆς ἡμέρας. Wie aber Herr Bekker das offenbare Glossem ἡ δὴ καλουμένη wieder einsetzen konnte, begreifen wir nicht.

Z. 4. Phrynichos (Προπαρασκ. σοφιστ. in Bekker's Anecd. gr. I. S. 26. 13) führt diese Stelle so an: ἐπειδὰν ἀποψιχῇ ἄπιμεν, was Herr Bekker, bloß ἄπιμεν in ἴμεν verwandelnd, wohl zu voreilig aufgenommen haben dürfte; denn der Sinn wie die Sprache scheinen mir ἀποψύξῃ (sobald es kühl geworden ist) und ἴωμεν (wollen wir oder laß uns gehen) zu fordern.

Z. 10. Simmias, der aus dem Kriton, Phädon u. a. Gesprächen als Sokrates Freund bekannten Thebäer.

Z. 16. In den Ausgaben lesen wir noch die Worte ἀεί δέ με ἐπίσχει, ὃ ἄν μέλλω πράττειν: immer aber hält es mich von dem zurück, was ich thun will, ein abgeschmaktes Glossem, wofür es schon Heindorf erklärte, das überdies mit der Xenophonteischen und Platonischen Ansicht vom Dämonion des Sokrates in Widerspruch steht, s. Platon's Leb. und Schrift. S. 484 ff.

Z. 26. Des Ibykos (eines Lyrikers von Rhegium, der zur Zeit des Polykrates in Samos lebte), Worte lauten wahrscheinlich so: μή τι παρὰ θεῶν ἀμπλακιών, τιμὰν πρὸς ἀνθρώπων ἐφεύρω, s. Synes. Brief 105. S. 247. A, vergl. Fabric. und Boissonad. z. Marin. Leb. d. Prokl. S. 65. Ruhnken z. Tim. S. 90. — Im Vorhergehenden hat Herr Bekker für ὡςδή τι (τι dient bei ὡς δή zur Verstärkung;

daher ein zweites τι nachfolgen kann) gegen das Zeugniß anderer Stellen, z. B. des Timäos S. 26. B: ὡς δή τι τὸ λεγόμενον τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον (vergl. Lukian Todtengesp. XXIV, 2. Dion Chrysost. VII Red. S. 127. D.), ὡς δή τοι geschrieben.

S. 29. Z. 24. Homeros, der blinde Epiker, kannte die Reinigung nicht, wohl aber der Lyriker (der musikalische Dichter) Stesichoros, von Himera in Sicilien. In doppelter Hinsicht wird Homeros dem Stesichoros entgegengesetzt: als blinder, wie das Alterthum die Sage hatte, welche sich wahrscheinlich auf seinen Namen (ὅμηρος, blind) gründete (s. Leb. d. Homer. 13. Th. IV. S. 311. Schweigh. Vergl. Brodä. in Miscell. V. 9. und Harles z. Fabric. Biblioth. gr. Th. I. S. 328), und als Epiker, der von lyrischer Wahrheit und Innigkeit des Gefühls entfernt, den Göttern soviel unheiliges angedichtet (s. Polit. II. X.). Stesichoros, sagen die Alten, wegen seiner Schmähung der Helena des Gesichts beraubt, dichtete einen Widerruf (die Palinodie, s. Fabric. Bibl. gr. II. S. 155.), und erhielt das Gesicht wieder, s. Isokrat. Lobr. d. Helen. S. 218. Kor. Ausgabe. Tzetz. z. Lykophr. 113. Th. I. S. 392. Müll. Wernsdorf z. Himer. S. 757. Harles z. Fabric. Bibl. gr. II. S. 155. Der Kyprier Archelaos bestreitet die Sage von der Blindheit des Stesichoros und behauptet, Helena sei ein Himeräerin und des Stesichoros Geliebte gewesen, deren Treulosigkeit der Dichter durch das Lied Ἑλένη ἐκοῦσα ἀπῆρε (Freiwillig schiffte Helena davon) bestraft habe, s. Phot. Myriobibl. CXC. S. 482. 13. Buttmann (in der Abhandl. der Berl. Akad. der Wissensch. 1815. S. 24.) theilt die Verse so ab:

Οὐκ ἔστιν ἔτυμος ὁ λόγος οὗτος, οὐδ' ἔβας
Ἐν νηυσὶν ἐϋσσέλμοις,
Οὐδ' ἵκεο Πέργαμα Τροίας.

Um den so bestimmten Rhythmus der Urschrift nicht verloren gehn zu lassen, haben wir uns die Versetzung: Pergama Troja's für Troja's Pergama erlaubt. Pergamon ist bei Homeros die Burg von Troja.

S. 30. Z. 8. Ohne Zweifel ist zu lesen: ἆττ' ἄν μοι εἴποις ἡδίω; denn die gewöhnliche Lesart ἆττ' ἂν ἐμοὶ εἴπῃς ἡδίω ist eben so wenig, als das, was Bekker aufgenommen hat: ἆττ' ἂν ἐμοὶ εἴπες ἡδίω, dem Sinne entsprechend. Die Partikel ἄν erfordert, weil sie sich nicht auf das relative Fürwort ἆττ' bezieht (dieses wäre sonst was nur), den Optativ, und für ἐμοὶ steht richtiger das enklitische μοί.

S. 31. Z. 15. Herrliche Persiflage des Phädros und Lysias! Phädros, der Sohn des Pythokles (des ruhmsüchtigen, eitlen, von πύθεσθαι und κλέος: der, die Ehre bei den Göttern verschmähend, nach Ruhm bei den Menschen strebt), der Myrrhinusier (der weichliche, auf Myrten ruhende, also sinnliche Erotiker) — dagegen Stesichoros, der die Chorgesänge anordnet; Suidas III. S. 375: ἐκλήθη δὲ Στησίχορος, ὅτι πρῶτος κιθαρῳδίᾳ χορὸν ἔστησεν. Vergl. Lennep. z. Phaler. Brief. S. 269 ff.), der Sohn des Euphemos (des gottesfürchtigen oder reinen, der nichts unheiliges oder Unglück bedeutendes aussagt), der Himeräer (der Erotiker, von ἵμερος, Liebreitz).

Z. 27. in Dodona, dem berühmten Orakel in Epiros, s. Herodot. II, 52. 55. das. Ausl.

S. 32. 1. von der Sybilla (der Verkündigerin des Willens der Gottheit, von σιός, d. i. θεός und βουλή, s. Lactant. de fall. relig. I, 6. §. 7. de ira dei 22.

§. 5 ff. Vergl. Saumaise z. Solin. Th. I. S. 56. 80. Lenney in Etymol. S. 654), der Cumäischen oder Erythräischen (s. Justin. Mart. Cohort. ad Graec. 37. S. 34. A. Saumaise z. Solim. S. 56. D. E. Bünemann z. Lactant. Th. I. S. 40), welche die Alten auch Herophile oder Demophile nennen, obgleich einige mehrere Sybillen annehmen und verschiedentlich sie bezeichnen, s. Saumaise S. 53 ff. und Heyne z. Tibull. II, 5. 67. Observatt. S. 135 ff.

Z. 6. Scherzend wird μαντική (das von μέμανται gebildete Substantiv (von μανία mit eingesetztem τ abgeleitet. Diesem ähnlich haben wir Wahnsagekunst (von Wahnsinn) gesetzt, und Wahrsagekunst durch Verwandlung des n in r entstehen lassen. Auch Schleiermacher hat dieses als zunächst liegendes befolgt.

Z. 17. Wir lesen: ζητησιν τοῦ μέλλοντος διά τε ὀρνίθων ποιουμένην καὶ τῶν ἄλλων σημείων, ἅτ' ἐν διανοίας πορισμένων ἀνθρωπίνῃ οἴησει νοῦ τε καὶ ἱστορίας, οἰονοϊστικὴν ἐπωνόμασαν. Πορισμένων lesen auch die älteren Ausgaben; dieses bezog man wie ποιουμένων (was die Ausgaben haben), auf das vorhergehende ὀρνίθων und σημείων; dann standen aber die Genitive νοῦ und ἱστορίας ohne Verbindung; von selbst bot sich jetzt die Verwandlung des νοῦ und ἱστορίας in νοῦν und ἱστορίαν dar, um es mit dem nachfolgenden οἰονοϊστικήν verbinden zu können (wie auch Ficin übersetzt hat: mentem historiamque auguralem cognominarunt). Die Worte ἅτ' ἐν διανοίας πορισμένων ἀνθρωπίνῃ οἴησει νοῦν τε καὶ ἱστορίας gehören zusammen; denn sie enthalten, nach der Platonischen Ironie, den Grund des Ausdrucks οἰονοϊστική (von οἴησις, νοῦς und ἱστορία gebildet). Näher wäre dem Griechischen dieses gelegen, Wahnkunde zu

setzen: Eben so nannten sie der Besonnenen Erforschung der Zukunft durch Vögel und andere Zeichen, weil durch Ueberlegung dem menschlichen Wähnen Einsicht und Kunde zu Theil wird, Wahnkunde; doch konnten wir wegen der vorhergehenden Wahnsagekunst, die auf den Wahnsinn anspielt, keinen Gebrauch davon machen; denn die Wahnkunde müßte, als Erzeugniß der Ueberlegung (nicht der Begeisterung), der Wahnsagekunst entgegengesetzt seyn, so wie διάνοια der μανία entgegensteht, (s. Jamblich. Myster. III, 8. S. 68. u. a.). Wir haben uns daher genöthigt gesehen, von der Urschrift etwas stärker abzuweichen.

3. 26. Die gewöhnliche Lesart ist: δι' ἁμαρτήματα ἐκ μηνιμάτων που θεῶν ἔν τισι γενομένων ἡ μανία ἐγγενομένη, dagegen die Aldiner und die zweite Basler Ausg. so schreiben: ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν, was Bekker zurückgerufen hat. In που θεῶν liegt unstreitig die wahre Lesart; eben so halten wir γενομένων (woraus durch Abkürzung γενῶν entstanden seyn kann) für ächt. Die alte Lesart mag daher diese gewesen seyn: Ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων του θεῶν γενομένων, ἔν τισι ἡ μανία ἐγγενομένη ff. Ἃ δὴ bestätigt Aristid. Th. II. S. 13. Eben so Sophokl. Ai. 1032: ἃ δὴ κακοῦργος, das. Lobeck S. 386. u. Gesetz. IX. 778. A. Τοῦ θεῶν (eines Gottes) liegt ohne Zweifel in που θεῶν und der daraus gebildeten Lesart ποθέν. Aehnlich sagt Euripid. Phönissen. 948.: παλαιῶν Ἄρεος ἐκ μηνιμάτων. Γενομένων aber gieng in τῶν γενῶν über. Das folgende ἔν τισι beziehe ich darauf, daß es nach dem Glauben der Alten gleichsam nur Auserwählte waren, denen sich die Gottheit enthüllt; daher auch die Priesterwürde als das Vorrecht gewisser Familien betrachtet

wurde, wie der Eumolpiden bei den Athenäern (s. Aeschin. geg. Ktesiph. Th. III. S. 406. das. Taylor, Ausl. z. Hesych. unt. Εὐμολπ. u. Wesseling z. Diodor. I, 13. S. 84.). Die Worte οἷς ἔδει werden wohl richtiger so gefaßt: προφητεύσασα (ταῦτα), οἷς ἔδει (ἀπαλλάττεσθαι), ἀπαλλαγὴν ἔυρετο.

S. 33. Z. 12. Wir lesen mit Proklos (z. Polit. S. 364. 16.) ἐπὶ ποιητικῆς ϑύρας, vergl. Additam. ad Comm. in Plat. Phaedr. S. 649. Niemand wird vor ποιητικῆς den Artikel vermissen, wenn wir ihn auf Schäfer's Melet. crit. I. S. 4. ff. verweisen.

S. 34. Z. 12. Unbedenklich würden wir schreiben οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη statt οὐ κἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο; denn offenbar ist ἐξ ἀρχῆς aus dem Anfange des Satzes enstanden, γίγνοιτο aber fehlerhafte Wiederholung des letzten γίγνοιτο. Nicht anders haben die Alten gelesen; Cicero: nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde; Chalcid. in Tim. S. 300. (Hippolyt. Th. II. Fabric.): nam si ex altero, initium non erit initium; bestimmter noch der angebliche Lokrer Timäos b. Clemens v. Alex. Strom. V. 604. (S. 718. Th. II. Potter) und b. Theodoret. Therapeut. II. S. 504. A; μία ἀρχὰ πάντων ἐστὶν ἀγέννητος· εἰ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἂν ἦν ἔτι ἀρχά, ἀλλ' ἐκείνα, ἐξ ἃς ἡ ἀρχὰ ἐγένετο; am bestimmtesten aber Jamblich. üb. Nikomach. Arithmet. S. 111. C: διότι δὲ ἐξαρχῆς οὐκ ἂν εἴη (οὐκ ἂν ist wahrscheinlich aus dem Folgenden entstanden; der Sinn fordert διότι εἰ ἐξ ἀρχῆς εἴη), Φησὶν ὁ Πλάτων, οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη.

S. 35. Z. 7. Auch in den heiligen Büchern der Inder, wie im Oupnekhat (III. Th. I. S. 303 ff. u. XXXVII. Th. II. S. 314. Anquet. d. Perr.), wird die Seele dem Wagenlenker verglichen; eben so nannten die Mager die höchste Gottheit den vollkommenen und

ersten Wagenlenker, das Weltall einem Wagen vergleichend, s. Dion Chrysost. Red. XXXVI. S. 448. C. Vergl. Philon π. τ. M. κοσμοπ. S. 7. E. Höschel. Daher die metaphorische Bedeutung von ἡνίοχος, s. Wernsdorf z. Himer. S. 443., vorzüglich bei den Spätern, wie b. Theodoret. üb. d. Vorseh. I. Th. IV. S. 321. D., V. 371. A. Th. VI., 379. C. 380. B. D. Therap. V. S. 558. D. Porphyr. üb. d. Enth. I, 43. 44. u. a. Diese und ähnliche Bezeichnungsweisen gebrauchte Platon, um den Vortrag seines ironischen Sokrates im Gegensatze zur prosaischen, nüchternen Rede des Lysias poetisch zu beleben und auszuschmücken, wie er selbst andeutet S. 257. A. (S. 52. Z. 19 S. 68. Z. 12 ff. uns. Uebers.), und was auch die Alten anerkannten, wie Aristoteles Rhetor. III, 7: διὸ καὶ τῇ ποιήσει ἥρμοσεν (er redet vom poetischen Ausdrucke, vom Gebrauche gewählter oder fremdartiger Beiwörter u. s. f.) ἔνθεον γὰρ ἡ ποίησις· ἢ δὴ οὕτω δεῖ ἢ μετ' εἰρωνείας, ὅπερ Γοργίας ἐποίει, καὶ τὰ ἐν τῷ Φαίδρῳ. Auch dieses ist von den spätern Kritikern des Alterthums, so wie von den Neueren, unter denen sich Meiners am meisten am Platon versündigt hat, oft verkannt und falsch beurtheilt worden, s. Plat. Leben u. Schrift. S. 36. In der poetischen Darstellung des Platon ist aber enthusiastischer Ernst mit Ironie und Persiflage auf das innigste verbunden; denn wärend seine mythischen Schilderungen tiefe pythagoreische Weisheit athmen und durchdrungen sind von der Idee des Göttlichen, das keine menschliche Sprache würdig und genügend darzustellen vermöge, ist ihre Außenseite (ihr satyrisches Gewand, Sympos. 216. D. 221. E.) scherzende Ironie, oft muthwillige Persiflage. Der Ausdruck ist nehmlich fast durchgängig dem homerischen parodisch nachgebildet, und im ganzen herrscht eine fast dithyram-

bische Verflochtenheit und Unordnung. Das Gespann z. B. ist eine Parodie der ξυνωρὶς des Achilleus, dessen beide unsterbliche Rosse Homeros (Il. XVI, 149) Xanthos und Balios nennt (s. Philostrat. Heroïk. XIX., S. 737. Barnes z. Eurip. Rhes. 185). Eben so ist Zeus, welcher der in eilf Theile geordneten Schar der Götter voranzieht, dem homerischen nachgebildet, Il. I. 443.

S. 36. Z. 11. Zeus, der νοῦς βασιλεύς oder ἡγεμών (s. Phileb. 30. D.), der νοῦς πάντα διακοσμῶν des Anaxagoras (s. Kratyl. 413. (Vergl. Valken. z. Euripid. Bruchst. S. 401. B. Fischer z. Phädon S. 409), daher bei den Stoikern der λόγος ὀρθός, die recta oder absoluta ratio oder ratio recta summi Jovis (s. Cicero de legib. II. 4. §. 10. u. Görenz. z. leg. I, 6. S. 23); zugleich der Homerische, der den Zug der Götter anführt, Il. I, 423:

Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας
Χθιζὸς ἔβη κατὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο.
Δωδεκάτῃ δέ τοι αὖτις ἐλεύσεται Οὐλυμπόνδε.

V. 493.

Καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἴσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες
Πάντες ἅμα, Ζεὺς δ' ἦρχε.

Ueber den Flügelwagen des Zeus s. Voß mythol. Briefe II. S. 194 ff. Dieses steht zugleich in Beziehung auf das astronomische System der Alten, aus welchem unstreitig auch die Annahme von zwölf Göttern (daher das Götterheer in eilf Züge geordnet ist; denn Hestia, die zwölfte Gottheit, bleibt zurück) geflossen ist, mag man nun die Zwölfzahl von den zwölf Zeichen des Thierkreises oder von den zwölf Monaten der Aegyptier entlehnt haben (s. Creuzer's Symb. u. Mythol. Th. I. S. 52 ff.). Auf den Thierkreis bezieht es der Unge-

nännte in Stobäos Eklog. Th. I. S. 52 ff., vergl. Heyne z. Homer. Th. IV. S. 117. ff. Pythagoreisch ist der Zusatz, daß Hestia (Vesta, die Veste: ἕδος ἀσφαλές b. Hesiod. Theog. 117) allein in der Wohnung der Götter zurückbleibe; denn Ἑστία war den Pythagoräern das Centralfeuer (Plutarch. Leb. d. Numa 67. D.) oder der Mittelpunkt der Welt (focus mundi, Cicero de nat deor. II, 67. Vergl. Philol. b. Stob. Eklog. I. S. 488.); daher Διὸς φυλακή genannt, s. Aristot. üb. d. Him. II, 13. u. Böckh in Heidelb. Jahrb. Erst. Jahrg. erst. Heft, S. 113.); als Weltkörper war ihnen Ἑστία die Erde, die sie als stillstehend und von den anderen Planeten, zu denen sie auch die Sonne rechneten, umwandelt annahmen, s. Cicero Somn. Scip. 13. Macrob. in Somn. Scip, I. 19. S. 93. I. 22. S. 114. Zweibr. Vergl. Sturz z. Pherekyd. S. 52 ff. und Böckh's Comment. altera de Platon. Systeм. coeleſt. globor. S. VI ff. Daher der angebl. Lokrer Timäos 97 D: Γᾶ δ' ἐν μέσῳ ἱδρυμένα, Ἑστία θεῶν. Plutarch, περὶ τ. πρώτ. Ψυχροῦ S. 954. E: ὅθεν οὐ κατὰ χώραν μόνον ἐξ ἕδρας ἀκίνητον οὖσαν αὐτήν, ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀμετάβλητον, ἐστιν ὅτε καὶ μένουσαν ἐν θεῶν οἴκῳ, Ἑστίαν (so möchten wir lesen) προσηγόρευσαν οἱ παλαιοὶ διὰ τὴν στάσιν καὶ πῆξιν (vergl. Ovid. Fast. VI, 299: Stat vi terra sua, vi stando Vesta vocatur. Ideler im Mus. d. Alterthums-Wissensch. B. II. St. III. S. 397 ff. scheint mir mit Unrecht dieses für eine ursprünglich römische Ansicht zu halten). Jenen Stillstand der Erde dachten sich aber die Pythagoreer ohne Zweifel nur als relativen, so daß sie die Erde in anderer Hinsicht wieder als bewegt annahmen; doch gehört dieses zur Aufklärung jener von den Alten selbst so verschiedenartig gefaßten Stelle des Platon im Timäos S. 40. B. C.

Z. 23. Wir möchten mit Proklos (z. Tim. A. S. 6. Z. 31. S. 17. Z. 13. u. in Theol. IV, 7. S. 190. IV, 16. S. 217) πρὸς δαῖτά τε καὶ θοίνην lesen statt πρὸς δαῖτά τε καὶ ἐπὶ θοίνην. Auch hier parodirt Platon das Homerische κατὰ δαῖτα (Il. I, 424). Gleich darauf lesen wir ἄκραν ὑπὸ τὴν οὐρανίαν ἀψῖδα, s. Additam. ad Comm. in Plat. Phaedr. S. 656.

S. 37. Z. 6. Auch hier finden wir pythagoreische Ideen; denn die überhimmlische Welt ist der Olympos der Pythagoreer, der Wohnsitz der Götter (bei Empedokles die rein geistige Welt, s. Sturz z. Empedokl. S. 257 ff., der νοητὸς τόπος in der Politia VI. 508. B., vergl. Plotin. Ennead. IV, 1. S. 360. A.); das Weltall nannten sie dagegen κόσμος. und die niedere Region unter dem Monde und um die Erde οὐρανός (ὁ ὑπὸ τὰ νέφη τόπος, s. Eustath. z. Il. III. S. 281. B., wie coelum bei den Lateinern, s. Cicero Tusc. Quaest. I, 60. Plin. II, 36. u. a.). Vergl. Stobäos Eklog. Th. I. S. 488.

Z. 30. Homerische Parodie. s. Iliad. V, 368. 777. XIII, 35. XIX. 347. Odyss. V, 92. Ueber Ambrosia, die Speise der Götter, s. Heyne z. Il. I. Th. IV. S. 190 ff.

S. 38. Z. 20. Den Ausdruck Wiese gebrauchte schon Empedokles, S. 514. Sturz. Vergl. Polit. X. 616. B. Uebrigens würden wir δή nach οὖ beibehalten, und nach ἐστίν ein Fragezeichen setzen.

Z. 23. Adrastea, die unentfliehbare, Bezeichnung des ewigen und göttlichen Gesetzes (die Εἱμαρμένη oder Nemesis, s. Lexik. in Bekker's Anecd. gr. Th. I. S. 342.), s. Plutarch. in Stobäos Ekl. Th. I. S. 186. Nemes. über die Nat. d. M. S. 303. Plotin. Ennead.

III, 2. S. 264. E. IV, 3. S. 389. B. Eustath. z. Iliad. III. S. 269. u. a.

S. 39. Z. 2. Nach dem pythagoreischen (und altorientalischen) Philosopheme der Seelenwanderung (μετεμψύχωσις, richtiger μετενσωμάτωσις), s. Elmenhorst z. Arnob. Adverf. gent. II. S. 44. z. Minuc. Fel. Octav. S. 324. Rittershuf. z. Porphyr. Leben d. Pyth. S. 159. Sturz z. Pherkyd. S. 11. Creuzer's Symb. u. Myth. Th. III. S. 467 ff. u. Majer's mythol. Lexik. Th. II. S. 105. 352.

S. 20. Auch dieses steht mit astronomischen Ansichten von den Weltperioden (s. Holsten. z. Porphyr. S. 24 ff. Daf. Rittersh. S. 24. Heyne z. Virgil's Aen. VI, 748. u. a.) in Verbindung.

Z. 24. Eben so gelangen nach Pindaros (Olymp. II, 23.) die Seelen erst nach dreimaligem, tadellosem Lebenslaufe zu den Tafeln der Seeligen.

S. 40. Z. 5. Vergl. Phädon S. 345 ff. Remes. üb. d. Nat. d. M. S. 82 ff. Wyttenbach z. Plut. de Scr. Num. Vind. S. 113.

Z. 12. Die berühmte Platonische Lehre von der Wiedererinnerung als der Erweckung der ursprünglichen (hier: im himmlischen Leben empfangenen) Erkenntniß, s. Phädon S. 304 ff. Menon 81. C. Cicero Tusc. Quaest. I. 24. Creuzer z. Plotin. S. 166 ff.

S. 42. Z. 5. Die Pythagoräer verglichen den Körper einem Gefängnisse, in welchem sich die nach himmlischer Freiheit schmachtende Seele befinde (s. Phädon 348 ff. Cicero Tusc. Quaest. I, 22. 24. Macrob. in Somn. Scip, I, 10. S. 232 ff.; über die ähnlichen Vorstellungen der Inder s. Majer's mythol. Wörterb.

Th. I. S. 232 ff.), und nannten ihn das Grab der Seele (σῆμα als σῶμα, s. Kratyl. 400. C. Gorg. 495. C.).

Z. 28. Anspielung auf die Schauungen in den Mysterien und den heiligen Schauder, von welchem der Einzuweihende ergriffen wurde (Φρίκη, Φρίττειν, s. Plutarch. π. τ. ἀκ. τ. ποιητ. 8. S. 82. v. Abergl. 289. Vergl. Valckenaer z. Eurip. Hippol. 25. Ruhnken z. Hymn. auf d. Demet. 478; daher ὄργια φρικτὰ in der angebl. Orphisch. Argon. 469. Vergl. St. Croix üb. d. Myster. S. 206 ff. Uebers. von Lenz.

S. 43. Z. 10. Die Ausgaben schalten nach ἐθερμάνθη die Worte ein: ἡ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, die offenbar ein dem Worte ἀπορρόην beigeschriebenes Glossem sind.

S. 44. Z. 11. Auch hier hat sich ein Glossem in den Text eingeschlichen; die Worte nehmlich: μέρη ἐπιόντα δήπου καὶ ῥέοντα, ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται, sind nichts anders, als ein abgeschmackter Zusatz eines witzelnden Grammatikers, welcher ἵμερος durch ἱέμενα oder ἐπιόντα μέρη erklärte. Weder durch Tilgung des δήπου, wie Bekker gethan, noch durch Verwandlung des τὸν ἵμερον noch δεχομένη in τῷ ἱμέρῳ, wie Heindorf geschrieben hat, wird das Glossem erträglicher.

Z. 27. Νεότης, jugendlicher Leichtsinn oder Muthwille, ist hier Ausgelassenheit, s. Gesetz. IV, 7. S. 716. A. Apolog. S. 103. Dión Chrysost. üb. Herrsch. II. S. 18. B. Platon parodirt die homerische Götterssprache (s. Eustath. z. Il. I. S. 93. Il. υ S. 1262. 41. Ausl. z. Il. I, 403. Lakemacher's Observat. philol. B. II. S. 250 ff.), die häufig auch ein Gegenstand des Spottes der Komiker war, s. Koen z. Gregor. Korinth. S. 38. Schäf. — Im Folgenden lesen wir mit Stobäos γελάσεις. Bekker hat γελάσει geschrieben, wie eine Wiener

Handschrift liest (s. Bast u. Schäfer z. Gregor. Korinth. S. 92). Das Ganze ist, wie Platon selbst andeutet, eigne Dichtung, um die Verehrer des Homers, des unsittlichen Dichters, der selbst den Zeus als lüsternen Wollüstling schildert (s. Polit. III, S. 390. B. C.), zu persiflíren; und um so beißender ist diese Persiflage, da Platon vorgiebt, daß diese profanen Verse aus den geheimen Gesängen der Homeriden genommen seien (denn so muß ἀπόῤῥητα gefaßt werden, s. Heinrich's Prolus. de dialceu. Hom. S. 15. Heyne z. Homer. Th. VIII. S. 793.). Eben so ist ἔμμετρον in moralischer Bedeutung zu nehmen.

S. 45. Z. 2. Der Geflügelte ist das gewöhnliche Beiwort des Eros (vergl. Aristoph. Vög. 572. das. Bergler. V. 696. Anakr. 44, 2. Bruchst. 23. S. 354. u. a.), und so wurde er auch abgebildet (s. Voß mythol. Br. II. S. 30 ff. Böttiger's griech. Vasengem. Th. I. G. II. S. 195). Daher nennen ihn die Menschen den geflügelten Gott (denn die Sprache der Menschen ist nach dem Homeros die gewöhnliche oder gemeine), die Götter aber nennen ihn (in ihrer Sprache) den Flügler (Πτέρωτα), weil er beflügelt, d. h. von Brunst getrieben, herumschweift (vulgivagus oder πάνδημος). Die Bezeichnung des lüsternen, herumschweifenden Lebensdranges liegt in ἀνάγκη (die Nothdurft, d. i., der Naturtrieb, die Brunst, s. Polit. V, 458. D: ὑπ' ἀνάγκης τῆς ἐμφύτου ἄξονται πρὸς τὴν ἀλλήλων μίξιν; daher Κύπριδος ἀνάγκη b. Nonnos Dionys. XL. II, S. 1092. Vergl. Paul. Silent. Epigr. VII, 5. griech. Anthol. Th. III. S. 43. Plutarch. Vergl. d. Gr. u. Röm. II. S. 310. T. Theodor. in Stob. Ausw. v. Spr. LXII. S. 404, 1. u. a.), wie in πτερόφοιτος, das ganz sprachgemäß gebildet ist (wie νυκτίφοιτος, ἡμερόφοιτος, οὐρανόφοιτος u. a., s.

Comment. S. 326.). φοιτᾶν hat ins Besondere die Bedeutung von coïre (vom Beischlafe), und den Nebenbegriff der unsinnigen, gleichsam von Wuth (φοιτᾶν ist oft so viel als furere, s. Stael. z. Aeschyl. Prom. 603; daher φοῖτος, φοιταλέος, so viel als λυσσώδης, s. Valckenaer z. Ammon. S. 149.) entflammten Brunst. Also ist πτερόφοιτος eigentlich flügelschweifend, d. h., mit den Flügeln herumschweifend, d. h., flatterhaft (wie die lüsternen Vögel) sich herumtreibend, oder von flatterhafter Brunst herumgetrieben. Auch der erste Theil des zusammengesetzten Wortes πτερόφοιτος hat eine ironische Bedeutung; denn der Beflügelung, Entfiederung und anderen Ausdrücken (wie ἐπαίρεσθαι, ἀναπτεροῦσθαι, πτεροῦσθαι u. s. f.) liegt, wie Platon selbst andeutet S. 41. Z. 1 (vergl. Aristoph. Vög. 51. 264. Fried. 56. Volk. 173), das Bild vom Vogel zum Grunde, der sehnend gleichsam aufblickt (s. Brief VII. 348. A.), um sich in seine ätherische Heimath emporzuschwingen, von irdischen Bedürfnissen aber (wie von der Nahrung, Begattung u. a.) stets zur Erde herabgezogen wird. Dieses Bild wählte Platon absichtlich, um nicht allein das Emporstreben der Seele sinnbildlich zu bezeichnen, sondern auch um seine der gemeinen, lüsternen Liebe ergebenen Zeitgenossen durch das Bild des Vogels, der mit aufgesperrtem Schnabel gierig nach Beute hascht, zu persiflíren; und hier hatte er ohne Zweifel des Aristophanes Vögel vor Augen (s. V. 106. 284. 433. 1448 ff.). Wir halten demnach πτερόφοιτον für die ächte Lesart, und können es nicht billigen, daß Bekker, auf welchen Schleiermacher's unrichtige Ansicht von dieser ganzen Stelle (s. seine Anmerk. S. 380) Einfluß gehabt zu haben scheint, das, obgleich auch von Heindorf gebilligte, πτεροφύτορ' ἀναγκην des Stobäos dafür einsetzte. Uebrigens glaubten wir den Gleich-

baut von Ἔρωτα und Πτέρωτα nicht beſſer wiedergeben zu können, als durch Liebe und Triebe. Eine Anſpielung auf unſere Stelle enthält wahrſcheinlich das Bruchſtück des Alexis b. Athen. XIII. S. 30. Th. V. Schweigh.

λέγεται γὰρ λόγος
Ὑπὸ τῶν σοφιστῶν, μὴ πέτεσθαι τὸν θεὸν
Ἔρωτα, τοὺς δ' ἐρῶντας· αἰτίαν δ' ἔχειν
Ἐκεῖνον ἄλλως· ἠγνοηκότας δὲ τοὺς
Γραφεῖς ἔχοντα πτέρυγας αὐτὸν ζωγραφεῖν.

Z. 14. Lies jeder ſt. jedes. — Auch dieſes haben die Späteren häufig nachgebildet, ſo Philoſtrat. Heroik. S. 22: θεούς τε γὰρ, ὧν οπαδοί εἰσιν (αἱ ψυχαί), daſ. Boiſſonade S. 339. Vergl. Himer. S. 628 u. Heusde's Specim. crit. S. 109.

Z. 22. Das griechiſche ὀργιάσων ſpielt wieder auf die Myſterien an.

S. 46. Z. 8: wenn ſie aus Zeus, der göttlichen Quelle, ſchöpfen und gleich den Bakchantinnen ſich berauſchen, ſ. Euripid. Bakch. 141 ff. 703 ff. Ion. 534. A. daſ. Müller S. 50 ff. Ohne Grund wollte Van Geer in Diatr. in Plat. polit. S. 92. Διονίσου für Διός leſen.

Z. 11. Here, die herriſche Königin der Götter und Menſchen, wie ſie Homeros ſchildert, ſteht dem Zeus, dem Symbole der Weisheit (daher das himmliſche Urbild, dem der Philoſoph nachſtrebt, ſ. S. 41. Z. 4. v. u. wir im Gefolge des Zeus) entgegen, wie βασιλικόν dem ἡγεμονικόν (S. 252. E.: Φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν),

S. 50. Z. 1. Liebreiz. Ἵμερος von ἐρῶμαι (ἀφ' ἱέμενος ἐρᾷ καὶ ἐφιέμενος τῶν πραγμάτων, ſ. Kratyl. 439. E.). Ueber dieſe ironiſchen Wortableitungen ſ. Platon's Leb. u. Schrift. S. 104 ff. 267 ff. Die Erwähnung des Ganymedes, des Lieblings des Zeus (ſ. Heyne's

Observ. z. Il. XX, 234. Th. VIII. S. 57) enthält zugleich eine Parodie des xenophonteischen Gastmahls VIII, 30., wo Sokrates die Liebe des Zeus zum Ganymedes (des ἡδυγνώμων, wie der Name dort erklärt wird) als psychische beschreibt. Das Gastmahl des Xenophon verdiente eine neue und eigne Bearbeitung, bei der vorzüglich die ähnlichen Platonischen Stellen im Phädros und Symposion verglichen werden müßten; mehreres haben wir angedeutet in Platon's Leb. u. Schrift. S. 315 ff.

Z. 20. Das Sehnen und Verlangen ist ein scheinbares Lieben, das sich auf Vergegenwärtigung des Geliebten in der Einbildung gründet, der πόθος also, das Verlangen nach dem abwesenden Geliebten, das εἴδωλον der Liebe: der verlangende Liebling nährt die Liebe in sich, in der Erinnerung mit dem Liebhaber sich beschäftigend und stets an ihn denkend; dieses Verlangen wird dann wirkliche Liebe, wenn sich der Liebling dem anwesenden Liebhaber entdeckt, und ihm seine Liebe durch Worte und Handlungen beweist. Vergl. über den Ausdruck εἴδωλον ἔρωτος Creuzer z. Plotin. S. 203. Auch hier hat Herr Bekker eine Lesart aufgenommen, der wir bis jetzt noch unsere Beystimmung verweigern müssen. Er schreibt nehmlich ἀντέρωτα für ἀντ' ἔρωτος, wahrscheinlich wegen der Stelle des Plutarchos im Leb. des Alkib. S. 193. D. Zwar übersetzt auch Ficin: mutuum amorem amoris simulacrum possidens; doch scheint uns dieses ἀντέρωτα ein späteres Glossem zu seyn, indem Hermias S. 172. εἴδωλον ἀντ' ἔρωτος durch ἀντέρωτα erklärt. Eben so möchten wir die Stelle des Plutarchos eher für verderbt halten, und ἢ ἀντέρωτα als Glossem zu εἴδωλον ἔρωτος ganz ausstreichen oder dafür ἀντ' ἔρωτος lesen: αἰσχυνόμενος δὲ ἀρετὴν ἐλάνθανεν εἴδωλος ἔρωτος, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀντ' ἔρωτος ἔχων, statt: ἢ, ὥς φησιν ὁ Πλάτων, ἀντέρωτα ἔχων.

Dazu kömmt, daß die Alten mit Ἀντέρως einen ganz anderen Begriff verbanden, und ἀντέρως erst in der späteren Zeit die Bedeutung von Gegenliebe erhielt.

S. 51. Z. 13. Drei Wettkämpfe hat die Seele zu bestehen, und erst, wenn sie dreimal dasselbe Loos erwählt hat, kehrt sie in dreitausend Jahren beflügelt in ihre Heimath zurück, s. S. 39. Z. 24. Diese drei Zeiträume (oder Perioden der Prüfung und des Kampfes) werden den Olympischen Wettkämpfen, als den berühmtesten unter allen, welche zu Ehren des Olympischen Zeus gehalten wurden, verglichen; auch hier erlangten derjenige den Siegespreis, der in drei Kämpfen (im στάδιον, δίαυλος und δόλιχος) seinen Gegner überwunden hatte, s. Schol. z. Aeschyl. Eum. 586. Saumaise z. Solin. S. 208. u. Spanheim z. Julian. Red. I. S. 261. Der Sieger erlangte unsterblichen Ruhm und wurde für göttergleich geachtet, s. Pidar Olymp. I, 155 ff. Cicero Tusc. Quaest. I, 46. II, 17. pro Flacc. c. 13. Dem Griechischen gemäßer wäre Kämpfe statt Spiele.

S. 52. Z. 22. Daß sich Sokrates die Liebeskunst zuschreibt (vergl. Gastm. 177. D.) und nichts anderes zu wissen bekennt, als die Erotik (Phädr. 227. C. 257. A. Sympos. 177. D.), steht in ironischem Gegensatze zu der geistlosen und täuschenden Kunst, mit welcher sich die Redner und Sophisten brüsteten. Die Liebe ist ihm die Philosophie selbst, und die erotische Kunst die Erweckung des philosophischen Geistes, s. Platon's Leb. u. Schrift. S. 97 ff.

Z. 2. v. u. Polemarchos war der ältere Bruder des Lysias, der in der Anarchie (Olymp. 94, 1.) umkam, s. Plutarch. Leb. d. Redn. S. 385. F. und Taylor's Leb. d. Lys. S. 106.

S. 53. Z. 25. Beachtungswerth ist Heindorf's Vermuthung, daß die Worte ὅτι - ἐκλήθη aus der Erklärung eines Grammatikers geflossen seien; und wenn eine Handschrift diese Lesart darböte: Γλυκὺς ἀγκών! ὦ Φαῖδρε· ἢ λανθάνει σε ὅτι (oder entgeht es dir, daß — ? d. h., oder siehst du nicht ein, daß —?), würden wir diese Lesart nicht der gewöhnlichen, fast geschmacklos interpretirenden: ὅτι - ἐκλήθη, und dem eben so geschmacklosen: καὶ πρὸς τῷ ἀγκῶνι λανθάνει σε vorziehen müssen? Wahrscheinlichkeit giebt dieser Vermuthung das Scholion des Hermias S. 176, worin der μακρὸς ἀγκὼν ὁ κατὰ τὸν Νεῖλον mit keinem Worte berührt wird. Nehmen wir also an, daß γλυκὺς ἀγκών als sprichwörtlicher Ausdruck das bloße Vorgeben, die Beschönigung einer Sache und die Verbergung der eigentlichen Gesinnung bezeichnete, wäre es nicht treffend in dem Zusammenhange dieser Rede? Der Sinn wäre: Dies ist eitles Vorgeben der Staatsmänner, o Phädros, daß sie thun, als scheuten sie sich, Schriften von sich zu hinterlassen, um mit den Rednern und Sophisten (den eigentlichen Schriftstellern der damaligen Zeit) nicht in Eine Classe gesetzt zu werden; denn weist du nicht (ἢ λανθάνει σε), daß gerade die Staatsmänner am begierigsten darauf sind, auch als Schriftsteller zu gelten? Wie das Sprichwort γλυκὺς ἀγκών entstanden sei, dieses läßt sich wohl schwerlich aufs Reine bringen; doch genüge eine Vermuthung. Hermias sagt, ein sehr gefährlicher Ort in Aegypten (das Scholion des Ruhnk. S. 63. sagt, bei Memphis) sei so benennt worden, und κατ' ἀντίφρασιν habe man ihn durch γλυκὺς ἀγκών (lieblicher Arm) bezeichnet. Wir wissen nun, daß die Alten den Nil nur bis nach Elephantine hin ohne Gefahr beschiffen konnten (s. Ausleg. zu Lukian Th. VI, S. 447. Zweibr.), daß er ferner Sandbänke

hat, welche die Schiffarth gefährlich machen, wie unterhalb Rosette (s. Brown's Reisebeschr. in d. Biblioth. der neuest. u. wicht. Reisebeschr. von Sprengel, Th. I. S. 35.), u. s. f.; konnte also nicht nach der Gewohnheit der Alten, das Schreckhafte euphemistisch zu bezeichnen, ein gefährlicher Arm des Nils γλυκὺς ἀγκών genannt, und diese Bezeichnung dann als sprichwörtliche auf alles übergetragen werden, was anders und gerade das entgegengesetzte von dem ist, was der Name oder die Rede aussagt? Auf ähnliche Weise erklärte schon Erasmus (Adag. Chil. II. Cent. I, 37. S. 307. Köln.) das Sprichwort: Dulcis ambitus. Abominantis est sermo, aut cum aliud dicimus, aliud sentientes. Damit könnten sich auch jene Erzählungen vereinigen lassen (b. Athen. XII, 3. 10. u. Eustath. z. Il. π. S. 1082.), daß süße Einschließung oder Umarmung sprichwörtlich geworden wäre für eine solche, die man durch irgend etwas zu beschönigen suche, um seine Schwäche oder eigne Neigung zu bemänteln. Etwas ähnliches liegt ohne Zweifel auch in dem Bruchstücke des Komikers Platon bei Suidas unt. γλυκὺς ἀγκών, wo γλυκὺς ἀγκών als Ausruf vorkömmt, und zwar ein Alter zu einer Flötenspielerin es sagt, ohne Zweifel um ihr zu schmeicheln, also seine eigentliche Absicht und Gesinnung verbergend. Wie es sich auch damit verhalte, immer verdient die Aeußerung Heindorfs, der auch hier seinen kritischen Scharfsinn beurkundet hat, und dessen große Verdienste um den Platon jeder dankbar anerkennen wird, der Wahrheit von Falschheit zu unterscheiden weiß, ernste Berücksichtigung.

S. 54. Z. 8. Die Worte αὐτὸ τὸ σύγγραμμα hat Bekker ausgestrichen, und allerdings könnte man sie beim ersten Anblicke für ein Glossem halten, vorzüglich wegen des

nach Ἔδοξε eingeschalteten τοῦ das fast allen Erklärern und Kritikern Schwierigkeiten machte. Doch ist es hellenischer Sprachgebrauch, τοῦ, auch wenn es mit dem folgenden Satze verbunden seyn sollte, dem vorhergehenden anzuhängen, vorzüglich dem Zeitworte φημί es vorzusetzen, s. z. Gesetz. S. 216. Αὐτό ist ausdrücklich: Es hat gefallen, sagt doch die Schrift ausdrücklich, dem Rathe u. s. f. Im Folgenden ist dann λέγων ὁ συγγραφεύς der absolute Nominativ, statt des Genitivs, s. Davies z. Max. Tyr. XXIV, 3. S. 587. Heindorf z. Phädr. S. 234. Nachdrücklicher wäre ferner αὐτὸς ἑαυτόν, was Stephanus vermuthete und auch Matthiä griech. Gramm. S. 372. billigte, statt des gewöhnlichen, obgleich sprachrichtigen, τὸν ἑαυτόν. Uebrigens war dieses: Es hat gefallen dem Rathe oder dem Volke die gewöhnliche Eingangsformel der athenäischen Beschlüsse, wie b. Andokyd. Red. üb. d. Myster. S. 39. Th. IV: Ἔδοξε τῇ βουλῇ, Τισάμενος καὶ τῷ δήμῳ — Κλεογένης ἐγραμμάτευε, βοηδὸς ἐπεστάτει. Vergl. auch Plutarch. Leb. d. Andokyd. Th. II. S. 833. D.

S. 55. Z. 18. Sokrates hatte in der vorigen Auseinandersetzung dem Phädros nicht undeutlich zu verstehen gegeben, daß sich der Vorwurf, den ein Staatsmann dem Lysias gemacht habe, nicht darauf beziehe, daß er Reden verfasse, sondern darauf, daß er schlecht schreibe. Um diese Beleidigung wieder gut zu machen, wirft der ironische die Frage auf, ob sie sich darüber, wie man schön schreibe, beim Lysias Raths erholen sollen? Phädros dadurch geschmeichelt, daß Sokrates seinen Liebling Lysias für denjenigen erklärt, der Auskunft darüber zu geben wisse, und zugleich erfreut, einen neuen Gegenstand der Unterredung gefunden zu haben, erklärt sich fast leidenschaftlich für das Vergnügen, das

die Unterredung gewähre, und sucht dadurch auch den Sokrates in dem Vorsatze zu bestärken, den eben angeregten Gegenstand weiter zu besprechen. Seine Begeisterung reißt ihn fast zum Ernste der didaktischen Rede fort. Wie schön ist die darauf folgende Rede des Sokrates, worin er des Phädros ἀνδραποδώδεις durch ἀνδράποδα parodirt, und die Fabel von den vormaligen Menschen, die, Speise und Trank über dem Singen vergessend (wie Phädros über dem Plaudern der Mittagsruhe), unbemerkt hingestorben seien, und aus denen das Geschlecht der geschwätzigen Cikaden seinen Ursprung genommen habe! Auch Aristophanes (Vögel V. 39) vergleicht die Athenäer wegen ihrer Redseligkeit den Cikaden, ja er setzt sie noch über diese, indem die Cikaden nur einen oder zwei Monate im dürren Laube der Bäume sängen, die Athenäer aber das ganze Leben hindurch plauderten. Die Cikade (Baumgrille, s. Aristotel. Naturgesch. IV, 7. Plin. Nat. XI, 26. Polit. z. Eustath. Il. III. Th. II. S. 857. Beckmann z. Aristot. π. ϑαυμ. ἀκουσμ. S. 137. und Voß z. Virgil. Eklog. V. 77. Th. I. S. 272.), den Musen geheiligt, war den Alten das Sinnbild der Dichter und Redner, s. Cresoll. Theatr. Soph. I, 9. Wolf Centur. Epist. S. 34. Wernsdorf z. Himer. S. 199. Nach der Meinung der Alten war ihre einzige Nahrung der Thau (eigentlich saugen sie durch die drei hornartigen Fasern ihres Rüssels den Saft der Blätter und Blüthen ein) s. Anakr. 43, 3. Hesiod. Schild d. Herakl. 395. Vergl. Jacobs z. Meleag. (XI, 1. Animadv. Th. I. S. 121.; andere lassen sie ganz von der Luft leben (s. Philon π. βίου ϑεωρητ. S. 613. Turneb.), und Artemidoros (III, 49.) sagt von ihnen, sie seien bloße Stimme. Die Fabel selbst ist unstreitig vom Platon erdichtet, um

seine redseligen Zeitgenossen, als deren Stellvertreter unser Phädros betrachtet werden kann, zu perstiliren; und wenn die Späteren ihrer gedenken, so haben sie nach ihrer Gewohnheit aus dem Platon geschöpft, so Liban. Th. II. S. 640. Brief. 414. S. 212. Himer. Eklog. X. S. 179. XXIII. S. 281. Das. Wernsd. S. 179. u. a.

Z. 12. Die Sirenen sind die bekannten Sängerinnen auf den Felsen neben der Insel Capreä, in der Nähe des Vorgebirgs von Sicilien Pelorum, die durch ihre zauberische Stimme die Schiffenden anlockten und zurückhielten, s. Homer. Odyss. u. 39 ff. Apollon. Rhod. IV, 892 ff. Vergl. Cluver. Italia antiq. S. 1162, 1169. Beckmann z. Aristotel. π. ζωϱμ. ἀϱχ. S. 223. u. Ruperti z. Sil. Italic. XII, 33 ff. XIV. 473 ff. Metaphorisch bezeichnen sie alles, was unwiderstehlich hinreißt und bezaubert, s. Pausan. I, 21. Cresoll. Theatr. rhet. I, 9. Bergler z. Alkiphr. S. 179. u. a.

S. 57. Z. 31. Terpsichore, die Vorsteherin des Chorgesanges, wie der Name schon andeutet; Erato, die Muse der Liebe und des erotischen Gesangs, s. Apollon. Rhod. III. Anf. Athen. XIII, 4. — Kalliope, παϱὰ τὸ καλὸν τῆς ὀπός (Homer. Iliad. I, 604; ὀπὶ καλῇ) so genannt, s. Phurnut. üb. d. Nat. d. Gött. 14. S. 160 (Opusc. mythol. von Gale.) Sie heißt die älteste der Musen als Vorsteherin des epischen Gesangs; Hesiod. Theogr. 78:

Καλλιόπη θ' · ἡ δὲ πϱοφεϱεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.

Vergl. Maxim. Tyr. VII, 2. S. 63. Macrob. in Somn. Scip. II, 3. V. 129. Ruperti z. Sil. Italic. III, 222. XII, 390. — Urania, war den Philosophen Sinnbild der Weisheit. Plutarch. Ἐϱωτ. S. 746. B:

καὶ ἡμεῖς ὀρθοίως μὲν τιθῶμεν ἐν οὐρανῷ καὶ περὶ τὰ οὐράνια μίαν τῶν Μουσῶν, ἡ Οὐρανία φαίνεται.

S. 57. Z. 2. v. u. Parodische Anwendung des Homerischen Οὗτοι ἀπόβλητον ἔπος ἔσσεται (Il. II, 361.); ähnlich ist III, 65: Οὗτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐριδήμια δῶρα. Auch die Späteren haben dieses häufig gebraucht, so Theokrit. Idyll. XVII, 136. Lukian. Tim. §. 37. Apulej. Apolog. S. 275. Vergl. Casaub. z. Athen. I, 25. — die Weisen, d. i. die Redekünstler oder Sophisten.

S. 58. Z. 21. Das ἢ φίλον kann nicht geduldet werden, mit Recht hat es daher Bekker als unächt bezeichnet. Ficin übersetzt so, als habe er gelesen: γελοῖον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι Φίλον oder: γελοῖον εἶναι Φίλον, ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρόν; Hermias aber hat so gelesen: γελοῖον καὶ Φίλον ἢ δεινὸν καὶ ἐχθρὸν εἶναι (s. Schol. S. 182); die Lesart scheint also schon früher schwankend gewesen zu seyn. Doch würden die Worte γε ον ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι zu nackt dastehn; wir vermuthen daher, daß die ursprüngliche Lesart diese war: Ἆρ' οὖν οὐ κρεῖττον, γελοῖον, ἢ δεινόν τε καὶ ἐχθρὸν εἶναι Φίλῳ; Ist es nicht besser, dem Freunde einen lächerlichen, als einen verderblichen und feindseligen Rath zu geben? Einen lächerlichen Rath würde Sokrates seinem Freunde Phädros geben, wenn er ihn beredete, statt eines Pferdes sich einen Esel anzuschaffen, einen verderblichen, ja feindseligen Rath giebt aber der Redner dem Staate, für dessen Wohl er Sorge zu tragen vorgiebt (dessen Freund er also seyn will), wenn er ihn überredet, Unrecht zu üben, und zum Bösen ihn verleitet, statt zum Guten ihn hinzuführen.

Z. 6. v. u. vom Esel, eigentlich vom vermeintlichen, angeblichen Esel, oder vom Trugesel. Περὶ ὄνου σκιᾶς wird sprichwörtlich von allem gebraucht, was nich-

tig und scheinbar ist, s. Schol. z. Aristoph. Vesp. 109. Schol. Ruhnk. S. 64. Beroald. z. Apulej. Metamorph. IX. S. 864 Leydn. Ausg. Solan. z. Lukian. Hermot. §. 71. Th. IV. S. 417. Zweibr. Taylor's Prolegom. z. Demosth. S. 770. Th. VIII. Reisk. So wenig wir hier durch Auswerfung des Wortes σκιᾶς das Sprüchwörtliche, das der Rede individuelles Leben giebt; tilgen würden, eben so wenig möchten wir mit Stephanus und Bekker im Nachfolgenden ὃν ἔσπειρε, worin die alten Erklärer mit Recht eine sprüchwörtliche Redensart erkannten, in ὧν ἔσπειρε verwandeln. Das Sprüchwort war: die Saat, die man sät, erndtet man, oder, was man sät, das erndtet man; s. Erasm. Adag. Chil. III, Centur. VII, 60. S. 649. Auch Ficin übersetzt: segetem, quam sevit, messurum. Die Worte sind also so zu fassen: καρπόν, ὃν ἔσπειρε, ποῖόν τινα οἴει εἶναι, ὃν μετὰ ταῦτα ἡ ῥητορικὴ θερίζει;

S. 59. Z. 6. Wir lesen: ἀλλ' ἔστιν ἐμὴ ξυμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο, οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν. Die gewöhnliche Lesart ἀλλ' εἴ τις ἐμῇ ξυμβουλῇ könnte man nur durch das hinzugedachte τοῦτο ποιεῖ oder μανθάνει λέγων ergänzen, was jedoch eben so hart wäre, als ein anderes Zeitwort, etwa χρῆται, in den Text zu setzen. Κτησάμενον zu schreiben statt κτησάμενος erfordert das nachfolgende λαμβάνειν; denn κτησάμενον steht, wie οὕτως (in dieser Verbindung dann) anzeigt, mit dem Invinitive in Zusammenhang.

Z. 16. In der Ausgabe lesen wir nach τριβή den Beisatz: τοῦ δὲ λέγειν, Φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοι ἀληθείας ἦφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μήποτε ὑστέρως γένηται; ächte Kunst des Redens aber, sagt der Lakoner, giebt es nicht ohne Ergründung der Wahrheit, und wird es auch in der Folge nie ge-

ben. Dieser Zusatz ist so unplatonisch und überdies den Zusammenhang der Rede so unterbrechend, daß wir uns wundern, wie ihn Bekker beibehalten konnte, nachdem sich auch Heindorf und Schleiermacher für die Unächtheit dieses Einschiebsels erklärt hatten.

Z. 17. schreibt Bekker δεῖ für δή; und wenn alle Handschriften δεῖ hätten, so würden wir es doch nicht aufnehmen; denn das frostige δεῖ vernichtet die Lebendigkeit des Dialogs. Die Genitive τούτων τῶν λόγων stehen, wie so häufig, unabhängig oder für sich (absolute, wie im Phädon K. 25. 78. D: τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν — ἆρα κατὰ τὰ αὐτά ἔχει; s. das. Forst. u. Fischer. Polit. V. 459. B. 470. A. Sympos. 221. C. Charmid. 165. D. u. a.) Vergl. Matth. griech. Gramm. S. 439.). Der Grieche liebt da den einfachen Genitiv zu setzen, wo wir ihn durch wegen (vorzüglich das veraltete von wegen) oder in Betreff umschreiben, s. L. Bos Ellips. gr. S. 705. ff. Ἀλλά muß ferner mit dem Imperativ ἐξέταζε verbunden, das Comma also nach παράγου getilgt werden. Für δή könnte man lieber δέ schreiben wollen; allein δή wird vorzüglich in Sätzen gebraucht, die eine Bitte, Aufforderung u. s. w. ausdrücken; es ist unser nun.

Z. 20. Vater schöner Kinder nennt Sokrates den Phädros wegen seiner Redseligkeit, durch die er anderen immer Reden entlockt (s. S. 28. Z. 7 ff.); denn scherzend werden die Reden, als Erzeugnisse des Geistes, παῖδες genannt (was die Späteren ebenfalls nachgeahmt haben, z. B. Liban. Brief 929. S. 434: ἔχε δὴ τὴν δεξιὰν ἐν γράμμασι, καὶ παῖδας ποίει πολλούς, μέλλων ποιήσειν καλούς, u. Brief 1037. S. 485. So heißen auch die Gesänge θυγατέρες, s. Jacobs z. griech. Anthol. Th. I. B. II. S. 322.). Daher Plutarch. Πλατ. ζητήμ. S. 1000. F.

den Phädros, mit Beziehung auf das Gastmahl, τῶν ἐρωτικῶν λόγων πατέρα nennt.

Z. 23. hat Bekker die Worte so abgetheilt: ἀπορι-νέσθω δὴ ὁ Φαῖδρος. ΦΑΙ. Ἐρωτᾶτε. Ohne Zweifel aber hätte Platon, wenn er den Phädros hätte sprechen lassen wollen, diese oder eine ähnliche Rede ihm in den Mund gelegt: So laß sie fragen, Sokrates. Eben so wenig würden wir οὖν nach Ἆρα einschalten; denn diese Frage knüpft sich nicht an etwas vorhergehendes an.

S. 60. Z. 5. Die Herden der Redekunst werden ironisch den Homerischen Helden, die sich zugleich als Redner auszeichneten (s. Cicero Tusc. Quaest. V, 3. Brut. 10. 13. Quintil. Inst. orat. II, 17. 8. das. Spalding Aul. Gell. VII, 14. P. Victor. Var. Lectt. XV, 17. Comment. in Aphthon. in Bibl. Coisl. S. 591. 596.) verglichen: der alte Gorgias dem süßredenden Nestor, Thrasymachos oder Theodoros dem verschlagenen Odysseus, und der künstliche Dialektiker Zenon dem erfinderischen Palamedes, (s. Quintil. III, 1. 10. das. Spalding). Platon läßt sie ferner in der Muße vor Ilion ihre Werke abfassen gleichwie Palamedes im Lager vor Troja zum Zeitvertreibe mehrere Spiele erfunden haben soll, s. Sophokl. b. Eustath. z. Il. II. S. 172. das. Polit. Th. I. S. 433. Pausan. X, 31. Gorgias Red. S. 118. Th. VIII. u. Alkidam. Red. S. 76. Th. VIII. u. Alkidam. Red. S. 76. Th. VIII. Reisk. Wahrscheinlich spielt Platon mit den Worten vor Ilion in der Muße auf den Aufenthalt jener Redekünstler zu Athen an.

Z. 25. Der eleatische Palamedes (gleichsam Tausendkünstler; denn Παλαμήδης und Παλαμηδικὸν

ἕξευρημα· wurde fast sprichwörtlich gebraucht, s. Aristoph. Frösch. 1488. das. Vergl. Eupolis b. Athen. I, 30. das. Schweighäuser Th. I. S. 145.) ist der Dialektiker Zenon, ein Eleatiker, der auch zu Athen, wo ihn Perikles hörte (s. Plutarch. Leb. d. Perikl. 154. A.), seine dialektische Kunstfertigkeit an den Tag legte.

S. 61. Z. 10. Die Worte: So wird — deutlich sind unstreitig aus einem dichterischen Werke, vielleicht dem Parmenideischen, entlehnt.

S. 64. Z. 1. Die Nymphen sind, als Inhaberinnen der begeisternden Quellen (s. Causab. z. Pers. Prolog. V. 1. Voß z. Virgil. Ekl. VII, 21. Creuzer in Symb. u. Mythol. Th. III. S. 288 ff.), begeisterte Wesen (daher νυμφόληπτος, s. Cerd. z. Virg. Aen. VII, 477. Saumais. z. Solin. S. 132. A. Spanh. z. Kallim. Th. II. S. 437. Ern. Ruperti z. Sil. Ital. I, 459.); eben so Pan, der wahrsagende (Pausan. VIII, 37), ein Sohn des Redekünstlers Hermes (s. Kratyl. 408. B. vergl. Davies z. Cicero de nat. deor. III, 22. u. Creuzer's Meletem. I. S. 33.). Man vergleiche Jamblich. Myster. III, 10. S. 71. das. Gale S. 228.

S. 66. Z. 14. Man lese: Betrachte nun st. Betr. nur.

Z. 61. Dieses Epigramm schreiben einige dem Homeros (s. Leb. d. Hom. XI. Marinos Leb. d. Prokl. S. 3. Boisson. und Wesseling z. Herod. Th. VI. B. II. S. 323. Schweigh.) andere dem Kleobulos von Lindos zu (s. Jacobs z. griech. Anthолog. Th. I. S. 192). Es gehört zu den bekannten Spielereien der Epigrammendichter, s. Eustath. z. Iliad. III. S. 301. Beim Diogenes v. Laert. I, 89. u. angebl. Herodot.

(in Brunck's Analekt. Th. I. S. 122) lieſt man nach dem zweiten Verſe noch dieſe beiden:

Ἠέλιός τ᾽ ἀνιῶν λάμπῃ (Br. Φαίνῃ) λαμπρά τε σελήνη,
Καὶ ποταμοί γε ῥέῳσιν (Br. πλήθωσι), ἀνακλίζῃ (Br. περι-
κλύζῃ δὲ θάλασσα,

die mit dem vorhergehenden Ὀφρ᾽ ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ in unzertrennlicher Verbindung ſtehen, daher ſie Platon, ihre Aechtheit vorausgeſetzt, ſeinem Zwecke gemäß ausgelaſſen hat; denn er wollte ein Beiſpiel einer Rede aufſtellen, bei der es gleichgültig wäre, welchen Vers oder Satz man zuerſt oder zuletzt nehme; daher dieſe Verbindungsloſigkeit der Verſe, indem jeder als für ſich beſtehender betrachtet werden kann, auch im Deutſchen wiedergegeben werden mußte. Deßhalb konnten wir auch das hart ſcheinende Ich verkünde nicht vermeiden.

S. 67. Z. 5. Die Worte μὴ πάνυ τι nicht allein, ſondern auch die vorhergehenden μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν ſind uns verdächtig; ſie ſcheinen aus der Erklärung μὴ πάνυ τι μιμεῖσθαι ἐπιχειρῇ gefloſſen zu ſeyn, woraus vielleicht zu τις ergänzt wurde μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν; dieſes verdrängte dann das üblere Gloſſem μὴ πάνυ τι μιμεῖσθαι ἐπιχειρῇ und das von dieſem übrig gebliebene μὴ πάνυ τι wurde dem ſpäteren Gloſſeme μιμεῖσθαι ἐπιχειρῶν angehängt. Wenigſtens wird nichts vermißt, wenn man die Worte μιμεῖσθαι αὐτὰ ἐπιχειρῶν μὴ πάνυ τι ausſtreicht, vielmehr gewinnt der Sinn der Rede; denn Sokrates will andeuten, daß die Rede des Lyſias viele Beiſpiele enthalte, die den angehenden Redner belehren könnten, darüber nehmlich, was man zu vermeiden habe. Alſo kann Sokrates in Beziehung auf des Lyſias Rede nur von dem Fehlerhaften ſprechen, das man vermeiden müſſe, nicht vom Nachahmungswürdigen. Eben ſo erklärt Hermias (Schol S. 188) die Stelle, ohne vom

μιμεῖσθαι etwas zu erwähnen: πρὸς ταῦτα τὰ παραδείγματα καὶ ἁμαρτήματα τοῦ Λυσίου λόγου βλέπων τις καὶ μὴ χρώμενος ὠφελοῖτο.

Z. 5. v. u. die vollendende (τελεστική), d. h. die mysteriöse; denn die Mysterien selbst wurden τέλη und τελεταί (Vollendungen des Menschen) genannt, s. Valckenaer z. Eurip. Hippol. S. 163 ff.

S. 68. Z. 6. Dargebracht; das griechische κεράσαντες heißt eigentlich vermischend, und dieses Mischen bezieht sich auf die Zubereitung des Tranks (denn die Alten mischten den Wein mit Wasser, und beim Libiren, z. B. bei Todtenopfern, vermischten sie auch Milch, Honig u. a., s. Aeschyl. Pers. 610 ff. Sophokl. Oedip. Kolon. 479 ff.) zum Behufe der Libation oder um ihn darzureichen. Auch auf andere Gegenstände werden dann κεράννυειν u. a. Ausdrücke übergetragen, welche man darbringt, weiht u. s. f., vorzüglich auf Preisgesänge; daher Pindar Olymp. VI, 155: κρατὴρ ἀγαφθέγκτων ἀοιδᾶν. Nem. III, 135: ἐγὼ τόδε τοι πέμπω μεμιγμένον μέλι λευκῷ Σὺν γάλακτι· κιρναμένα δ' ἔρσᾳ ἀμφέπει πόμ' ἀοίδιμον. Vergl. Olymp. VII, 12 ff. Eben so Oppian. Halieut. IV, 10: κίρνασθαι γλυκὺ νᾶμα, und Phileb. 61, B: τοῖς δὴ θεοῖς — εὐχόμενοι κερανοῦμεν, εἴτε Διόνυσος εἴτ' Ἥφαιστος εἴτ' ὅστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς ξυγκράσεως Vergl. Athen. X, 21. Th. IV. S 46.

S. 69. Z. 18. Nach dem Homeros, Odyss. V. 193. VII, 38:

ὁ δ' ἔπειτα μετ' ἴχνια βαῖνε θεοῖο.

Die Worte selbst κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο, denen der Homerische Ausdruck zum Grunde liegt, scheint Platon aus einem andern Dichter, vielleicht aus dem Parmenides oder Empedokles, entlehnt zu haben.

Z. 5. v. u. Satyre auf die Sophisten, die außerordentliche Summen für ihren Unterricht forderten (s. Hipp. d. gröss. 282. B. c. Diodor. XII, 53. Fischer z. Apolog. S. 79. u. Wolf Miscell. litter. S. 42 ff.) und wie Könige oder Götter (s. Theätet. 161. C. 179. A. Polit. X. 600. C.) sich verehren und huldigen ließen; in beiderlei Hinsicht den persischen Despoten gleichend (s. Wesseling. z. Diodor Th. I. S. 62.). Man s. Cresoll Theatr. rhet. IV, 3. in Gronov's Thesaur. Th. X. S. 182. Naiv ist die Antwort des Phädrus; Königliche Männer wohl sind es, aber dessen unkundig, wonach du fragst; als wenn er hätte sagen wollen: unvergleichliche Männer sind es, aber zu erhaben, um sich mit diesen Geringfügigkeiten zu befassen.

S. 70. Z. 16. Vergl. Aristot. Rhetor. III, 13. Cicero Orat. 12. u. Eudocia Violar. S. 230. T. I. Anecd. gr. von Villoison. Der Ausgang der Rede Βυζάντιον ἄνδρα ist hexametrisch, um den Redekünstler nach Würden zu preisen.

Z. 21. Der Parier Evenos, der Sophist und zugleich Dichter war, s. Gottleber's Animadv. ad Plat. Phaedon. S. 12. u. Wyttenbach z. Phädon S. 125.

Z. 5. v. u. Den Tisias, seinen Lehrer Korax, beide Syracusier, und den Gorgias nennen die Alten die Urheber der künstlichen oder sophistischen Beredsamkeit, s. Cicero de Orat. I, 20. Brut. 12. Quintil. Instit. orat. III, 1. 8. Schol. d. Hermog. S. 5. u. Wernsdorf z. Himer. S. 823 ff.

S. 71 Z. 4. Auch Prodikos der Keer, den Platon vorzüglich im Protagoras 315. D. 337. A. ff. 341. A. ff. persiflirt, und von dem Sokrates öfters so redet, als habe er aus seinem Unterrichte und Umgange Belehrung geschöpft (s. Protag. 341. A. Kratyl. 384. B.)

wird hier in seiner Einfalt bloßgestellt. — Hippias, von Elis, jener gezierte, hochtrabende und prahlerische Sophist, s. Protag. 315. C. 318. E. 337. D. ff. Hipp. d. größ. 291. A. B. d. klein. 368. B. ff. Vergl. Wernsdorf z. Himer. S. 461 ff.

Z. 14. Polos von Agrigent, ein Anhänger des Gorgias, dessen Kunstrederei auch im Gorgias (461. D. 462. D. 465. D. 467. B.) persiflirt wird, that sich ebenfalls durch Erfindung unnützer Redeweisen und Kunstwörter hervor, s. Mongitor. Bibl. Sic. II. S. 188 ff. Dem Hermias (Schol. S. 191.) zu Folge nannte Polos selbst die πάρισα oder παρισώσεις (die Setzung gleich endender und gleich lautender Wörter, s. Cicero Orat. 12. de Orat. III, 48. Stephan. zu Schol. Thukyd. S. 587) μουσεῖα λόγων, weil sie ihm zum Schmuck der Rede beizutragen schienen. Allerdings mögen ihm die πάρισα eigenthümlich gewesen seyn, wie aus dem Gorgias erhellt S. 448. C., wo ihm Platon diese Worte in den Mund legt: Ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην; daher auch Sokrates S. 467. B. ihn persiflirend so anredet: λῶστε Πῶλε. Ob aber die Angabe des Hermias richtig ist, daß Polos diese πάρισα selbst μουσεῖα λόγων genannt habe, oder ob nicht vielmehr μουσεῖα λόγων die Aufschrift des Werkes war, in welchem Polos diese Redekünsteleien abgehandelt hatte, bleibt ungewiß; Platon kann ja selbst diesen Ausdruck erfunden haben, um das poetisch Gesuchte und musikalisch Tönende der Rede des Polos und seiner Kunstausdrücke persiflirend zu bezeichnen; μουσεῖα λόγων würde also die mit poetischen, tönenden und gleichlautenden Wörtern und Kunstausdrücken erfüllten Schriften des Polos bezeichnen (denn μουσεῖον, sonst der den Musen geweihte

Altar, bezeichnet auch den den Musen geheiligten Sitz, also alles, worin die Musen wohnen, oder was mit den Musen, hier mit poetischer Künstelei, erfüllt ist), oder, was uns wahrscheinlicher ist, die gesuchten und poetisch klingenden Kunstausdrücke, welche Polos einführte. Uebrigens scheint Platon die Worte αὖ μουσεῖα λόγων oder, mit dem Vorhergehenden verbunden, Πώλου πῶς φράσομεν μουσεῖα λόγων (— — | — ⏑ ⏑ | — — | — ⏑ ⏑ | —) absichtlich so gesetzt zu haben, um seiner Rede den Anstrich des Poetischen zu geben, und im heroischen Versmaße gleichsam den Polos zu verherrlichen. — Die Doppelrederei (διπλασιολογία) ist nach Hermias und dem Scholiasten die Wiederholung (Ernesti Lexic. techn. S. 88 bezieht sie auf den Gebrauch zusammengesetzter Wörter); die Spruchrederei ist der Gebrauch allgemeiner Sätze (sogenannter Sentenzen), wie δεινὸν ἡ πονηρία; die Gleichnißrederei, wenn man durch Gleichnisse und Beispiele den Gegenstand anschaulich macht.

Z. 16. In den Worten ὀνομάτων τῆ Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας ist vieles anstößig. Erstlich vermissen wir ein Zeitwort, da ἐδωρήτατο zum Zwischensatze gehört; dann ist Λικυμνίων ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο, die Likymnion jenem schenkte, ein sonderbarer Ausdruck; was soll das Schenken bedeuten? aufallend ist schon ἐκείνῳ, das sich auf das Subjekt des Satzes ὃς beziehen müßte. Noch mehr: was sollen wir mit πρὸς ποίησιν εὐεπείας machen? auch wenn wir mit Cornar προσεποίησεν (invexit, wie er es ausdrückt, oder sibi vindicavit) lesen, gewinnen wir nicht viel mehr. Ich halte Λικυμνίων für verderbt und die Worte ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο für ein Glossem, das zur Erklärung des ὀνομάτων Λικυμνίων hinzugesetzt wurde, und welches späterhin die ächte Lesart, von wel-

cher sich in den Worten πρὸς ποίησιν noch Spuren erhalten haben, verdrängte. Warum sollen wir nehmlich dem Platon den Δικυμνίων aufbürden, da sein Name Δικύμνιος ist (s. Aristot. Rhet. III, 2. §. 13. III, 13. 14. Dionys. v. Halikarn. Lys. S. 458. Th. V. π. τ. Θουκυδ. ἰδιωμ. S. 792. Th. VI. π. Θουκ. χαρακτ. S. 869. παρ. τ. λεκτ. Δημοσθ. δειν. S. 1035. Suid. u. Πῶλος. u. Schol. d. Ruhnk. S. 68.)? Man lese Δικυμνιείων, als Adjectiv von Δικύμνιος. Ferner stelle man aus der Endung des Zeitworts ἐδωρήσατο und der verderbten Lesart πρὸς ποίησιν wieder her προσεποιήσατο, und lese den ganzen Satz so: ὃς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν ὀνομάτων τε Δικυμνιείων προσεποιήσατο εὐεπείας: der sich die Doppelrederei, die Spruchrederei, die Gleichnißrederei und die Zierlichkeiten der Likymnieischen Ausdrücke zu eigen gemacht (oder zugeeignet) hat? Das εὐεπείας ὀνομάτων bezieht sich wahrscheinlich nicht bloß auf das Gesuchte und Gezierte überhaupt, sondern ins Besondere auch auf das Schallende der Kunstausdrücke des Likymnios; denn Aristot. Rhetor. III, 2. §. 13. sagt: κάλλος ὀνόματος τὸ μέν, ὥσπερ Δικύμνιος λέγει, ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῷ σημαινομένῳ, καὶ αἶσχος δὲ ὡσαύτως; und III, 13. 14. führt er Beispiele von solchen Kunstwörtern an, wie ἐπούρωσις, ἀποπλάνησις, ὄζοι. Womit Polos also Staat machte, war nicht seine eigene Erfindung (wie die πάρισα, die dem Gorgias schon eigenthümlich waren, und die gezierten, schallenden Kunstausdrücke), sondern er machte sich nur zu eigen (gleichsam mit fremden Federn sich schmückend) oder bildete und zierte weiter aus, was andere, ins Besondere sein Lehrer Likymnios, ausgesonnen hatten.

Z. 19. Die Rechtrederei (ὀρθοέπεια) bezieht sich unstreitig auf rechten, d. h., richtigen und eigent-

lichen Gebrauch der Wörter, auf die κυριολεξία, wie es Hermias S. 192. erklärt, im Gegensatze zum metaphorischen Gebrauche der Wörter, den die poetisirenden sikelischen Redner liebten, s. Dionys. v. Halik. Br. II. a. Ammon. S. 592. Th. VI. Krit. d. Thukyd. S. 869. Br. a. Pompej. S. 760. Wesseling z. Diodor. S. 514. Protagoras und Prodikos charakterisirten sich durch Popularität, so wie durch Richtigkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks, und darin waren sie den sikelischen Sophisten entgegengesetzt. Der ὀρθότης τῶν ὀνομάτων gedenkt Platon auch im Kratylos 391. C., mit dem Beisatze, daß Protagoras darüber Unterricht ertheilte.

Z. 20. Man lese: und vieles andere schöne.

Z. 22. Des Chalkedoniers Kraft, eine poetische Redeweise, wodurch Platon den gewaltigen Sophisten Thrasymachos von Chalkedon ironisch auszeichnet, s. Polit. I, 2. Cicero de Orat. III, 12. 16. 32. Quintil. III, 1. §. 10. 3. §. 4. Philostrat. Leb. d. Sophist. I, 14. Eudoc. Violar. S. 231. Villoiſ. Cresoll. Theatr. rhet. I, 6. Gron. Thesaur. X. S. 36 ff. Des Thrasymachos ἄλεοι führt Aristot. Rhet. III, 1. 20. an: οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς ἀλέοις.

S. 74. Z. 11. Der süßredende Adrastos ist unstreitig der Rhamnusier Antiphon, den die Alten so hoch priesen, daß sie die ausgezeichneten Redner nach ihm Rhamnusier nannten, s. Suid. Th. II. S. 251. Vergl. Thukyd. VIII, 68. Cicero Brut. 12. Vorzüglich rühmten sie seine Anmuth und nannten ihn daher den süßredenden Nestor, s. Philostrat. S. 498. u. van Spaan de Antiph. Th. VII. S. 810. Reisk. Platon bezeichnet ihn durch Adrastos, mit Anspielung auf den

Tyrtäos (der Eleg. III, 8. vom berühmten Helden im Thebäischen Kriege so singt:

Γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μειλιχόφρυν ἔχοι),

ohne Zweifel auch wegen des gleichen Schicksals des Adrastos und des Antiphon, da beide gezwungen waren, die Milde und Barmherzigkeit der Athenäer anzuflehen, s. üb. Antiph. van Spaan S. 817 ff. Fabric. Bibl. gr. II. S. 751 ff.

S. 75. Z. 4. v. u. Das griechische ὑψηλόνουν bezeichnet die Erhabenheit und Begeisterung und τελεσιουργόν das Ergreifende, Erschütternde, gleichsam Allmächtige, das die Alten von der Beredsamkeit des Perikles rühmen (s. Eupolis b. Schol. z. Aristoph. Acharn. 530. Quintil. Inst. orat. X, 1. 82. Plin. d. j. Brief. I, 20. §. 17 — 20.). Perikles soll ein Schüler des ionischen Naturphilosophen Anaxagoras gewesen seyn, s. Isokrat. π. τ. ἀντιδ. S. 109. Orelli. Demosth. Ἐρωτ. S. 1414. Th. II. Reisk. Alkibiad. I. 118. C. u. Wernsdorf z. Himer. S. 773. Uebrigens lesen eine Wiener und eine Münchner Handschrift statt τελεσιουργικόν: τελεσιουργόν, das Plutarch. Leb. d. Perikl. 156. A. und Damask. Leb. des Isid. b. Photios CCXVII. S. 1034. 32. u. S. 1039. 15. bestätigen.

Z. 26. Die griechischen Worte enthalten zugleich eine Anspielung auf den Vorwurf, den man den Philosophen, als unnützen Grüblern und transcendentalen Schwätzern, machte, s. Kratyl. 401. B. Sophist. 225. D. Polit. VI. 488. E. Xenoph. Sympos. VI, 6. Vergl. Hemsterh z. Lukian. Th. I. S. 221. Zweibr. Spanh. z. Aristoph. Wolk. 94. 227. u. Ausl. d. Aristoph. Th. II. S. 85. Beck.

S. 76. Z. 22. Vergl. des Galenos Erkl. d. Hippokr. üb d. Nat. d. M. I. S. 2. Z. 48. S. 16. Z. 26. u. 39. Th. V., üb. d. Elem. I. S. 46. Z. 38. Th. I., u. über Hippokr. u. Plat. IX. S. 338. Z. 2. Th. I. Basl. Ausg.

S. 77. Z. 12. Wir lesen mit Stephanus und Heindorf ἔχειν, das πέφυκε fordert, statt ἔχον, das Bekker beibehalten hat. — Im Folgenden verbessern wir ὅτῳ τί ποιεῖν — ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ st. τὸ τί ποιεῖν — ἢ τὸ τί παθεῖν ὑπό του (wofür Bekker geschrieben hat: τῷ τί ποιεῖν — ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ); ὅ τι ist so viel als τί (wie b. Aristoph. Vög. 1528. die Frage τί ἐστι durch ὅ τί ἔστι wiederholt wird). Ὅτῳ τί ποιεῖν wird bestätigt durch das folgende 271. B, wo die Ausgaben so schreiben: ὅτῳ τι ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπό του πέφυκε. Schäfer z. Gregor. Korinth. S. 249. verbesserte: τὸ τί ποιεῖν ἢ παθεῖν ὑπό του πέφυκε wegen des vorhergehenden τὸ τί ποιεῖν — ἢ τὸ τί παθεῖν ὑπό του; allein das τό würde, wie oben, überflüssig stehen, und der griechische Sprachgebrauch fordert die gedrängte Frage ὅτῳ τί und ὅ τι ὑπὸ τοῦ; daher wir die frühere Stelle vielmehr nach der letzteren verbessern, statt τὸ τί also ὅτῳ τί schreiben müssen; umgekehrt auch müssen wir bei dem zweiten Gliede des Satzes in der zweiten Stelle die erstere berücksichtigen; in dieser lesen wir ἢ τὸ τί παθεῖν ὑπό του, das offenbar so verbessert werden muß: ἢ ὅ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ, in der zweiten Stelle aber bloß ἢ παθεῖν ὑπό του, da es doch vollständig heißen müßte: ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπό του; also dürfen wir kein Bedenken tragen, in der zweiten Stelle das ὅ τι der ersten vor παθεῖν einzuschalten, die zweite Stelle folglich so zu lesen: ἢ ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκε. Ganz entsprechend sind sich dann die beiden Stellen: ὅτῳ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ, und: ὅτῳ τί ποιεῖν ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ; und nur so kann Platon geschrieben

haben. Vollständig könnte man dieses im Deutschen so ausdrücken: auf was sie (die besondere Art) einzuwirken und was sie in ihm zu bewirken vermag, und was sie erleidet und von wem.

Z. 19. Verbessern wir τέχνην λόγων (so 267. B. 272. B.) für τέχνῃ λόγους. Διδῷ ist tradat, d. i., doceat.

S. 80. Z. 21. Auch des Wolfs Rechtfertigung, d. h., man müsse auch das beachten und nicht verschweigen, was der Gegner zu seiner Entschuldigung oder Rechtfertigung vorzubringen habe. Τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν ist sprüchwörtliche Redensart, die ohne Zweifel einer äsopischen Fabel (ob der vom Plutarch. Sympos. 156. A. angeführten, womit man Schol. S. 68. u. Suid. unt. καὶ τὸ τοῦ λύκου vergleiche, oder einer anderen, läßt sich nicht bestimmen) ihren Ursprung verdankte.

Z. 4. v. u. gesagt haben, d. h., als entgegengesetzte Behauptung der Redner angeführt haben, s. S. 57. Z. 23.

S. 82. Z. 11. Der griechische Ausdruck ὁπόθεν χαίρεις ὀνομαζόμενος (eigentlich: woher er am liebsten benannt werden möge, d. h., welcher Name ihm der angenehmste seyn möge) ist von den hymnischen Anrufungen der Götter entlehnt; denn im Gebete und Preisgesange verherrlichte man die Götter durch eigenthümliche, von ihren Thaten, den Sitzen ihrer Verehrung u. a. hergenommene Beiwörter, das der Gottheit wohlgefälligste aber deutete man durch die Worte an ὁπόθεν χαίρεις ὀνομαζόμενος. Kratyl. 400. E: ὥςπερ ἐν ταῖς εὐχαῖς νόμος ἐστὶν ἡμῖν εὔχεσθαι, οἵτινές τε καὶ ὁπόθεν χαίρουσιν ὀνομαζόμενοι (οἱ θεοί). Eben so ironisch ist diese Redeweise gebraucht im Euthydem. 288. A: θαυμάσιά γε λέγετ', ἔφη (ὁ Κτήσιππος), ὦ ἄνδρες Θούριοι εἴτε Χῖοι εἴθ' ὁπόθεν καὶ ὅπη χαίρετον

ὀνειμαζόμενοι. Vergl. Sympos. 212. C. Lukian. Gall. §. 20. Paras. §. 3. Athen. VIII, 10. Th. III. S. 231. Spanh. z. Kallimach. Hym. auf Artem. 7. und Ausl. z. Aeschyl. Agam. 168.

S. 83. Z. 4. Das griechische ὁμοδούλοις mußte hier stärker ausgedrückt werden, als es z. B. im Phädon S. 359. und Theätet. 172. E. (οἱ δὲ λόγοι ἀεὶ περὶ ὁμοδούλου πρὸς δεσπότην καθήμενον) zu bezeichnen wäre; denn es hat die Hindeutung auf das wankelmüthige und oft von niedrigen Leidenschaften beherrschte Volk, dem der Redner einzig zu gefallen trachtet. Der Gedanke ist übrigens, wie die Worte σοφώτεροι ἡμῶν schon andeuten, von den Pythagoreern entlehnt, s. Phädon 62. B: τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελομένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι (vergl. Gesetz. X. 906. A.). Uebrigens möchten wir die Stelle so schreiben: Οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, μὴ ὁμοδούλοις δεῖν χαρίζεσθαι — ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν; Sagen denn nehmlich nicht, o Tisias, weisere Männer, als wir sind, der Verständige dürfe nicht seinen Mitknechten zu gefallen suchen — sondern den guten und edlen Gebietern? Οὐ γάρ ist die belebtere Frage (s. Lexic. Xenophont. Th. III. S. 350. n. 2.), und eben so ist δὴ ἄρα nicht ohne besonderen Nachdruck gesetzt. Heindorf z. Phädon S. 27. verbesserte: Εἰ γὰρ δὴ ἄρα — μὴ ὁμοδ. δεῖν χαρίζεσθαι ff., Bekker aber schreibt: οὐ γὰρ δὴ ἄρ', ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφ. ἡμῶν, [μὴ] ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι. Das Griechische ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν bezeichnet die Götter als durchaus oder in jeder Hinsicht edle Gebieter; man s. Heindorf z. Phädr. S. 248. u. Ausl. zu Aristoph. Frösch. 744. Th. III. S. 187. Beck.

Z. 14. würden wir ungern die Partikel ἂν vermissen.

Z. 22. schreiben wir mit Schäfer (Melet. critic. S. 74. Anm.) ὅπη für πῇ.

S. 84. Z. 9. Naukratis, eine Stadt im ägyptischen Delta. — Ibis, eine Storchart, welche die Aegyptier wegen ihrer Nützlichkeit verehrten, s. Cicero de nat. deor. I, 36. II, 50. Plin. Natgesch. VIII, 27. Pomp. Mela III, 8. — Theut, der Hermes der Griechen (s. Aristid. Plat. Red. II. S. 287. Th. II. Lactant. de fall. religion. I, 6. §. 3.), auch Thot, Thoyt und Taaut genannt (s. Lindenbrog. z. Censorin. de die natal. 18. S. 97. Davies z. Cicero de nat. deor. III, 22.), soll die Sprachkunde und Buchstabenschrift (s. Phileb. 18. B. Diodor. I, 16. Tychsen in Bibl. d. alt. Lit. und Kunst Th. VI. S. 27 ff.), das Bret- und Würfelspiel (s. Polit. z. Eustath. Th. I. S. 431. Ruhnken z. Tim. S. 218) u. a. erfunden haben. Vergl. Eudoc. Violar. S. 40. Villoif. Cudworth System. intell. IV. §. 18. das. Mosheim. Th. I. S. 482. ff. Wetst. z. N. T. Th. II. S. 543. u. a.

Z. 15. Thamus oder Amus, Ammus, bei den Griechen Ammon, s. Herodot. II, 42. Plutarch. Is. u. Osir. 354. C. Ouzel. z. Minuc. Fel. Octav. S. 195 ff. Gale z. Jamblich. Myster. IX, 4. S. 306.

S. 85. Z. 10. Auch dieses athmet pythagoreischen Geist, s. Plutarch. Leb. d. Numa 74. D.

Z. 15. Gorgias in d. Lobr. auf d. Palamed. S. 118. Th. VIII. Reisk. sagt: γράμματα τε (εὑρών), μνήμης ὄργανον. Vergl. Alkidamas Red. S. 84 ff. Th. VIII. Reisk.

Z. 22. Aegyptische Sagen. Ohne Zweifel will Platon dadurch zugleich dem Vorwurfe begegnen, der ihm gemacht wurde, daß er seine Gespräche nicht allein mit Erzählungen und Mythen ausschmücke, sondern auch willkührlich, ohne sich um historische Wahrheit zu bekümmern, verschiedene Personen und Zeiten zusammenstelle und jenen erdichtete Reden in den Mund lege. Der Ausdruck Aegyptische Sagen erdichten bezieht sich also wohl nicht allein auf die vorhergehende Erzählung vom Aegyptischen Thamus und Theuth, sondern hat unstreitig einen allgemeineren Sinn, und zwar die Nebenbedeutung des willkührlichen und falschen (also lügenhaften) Erdichtens (wie Timon bei Athen. XI, 15. u. Diogen. Laert. III, 26. vom Platon sagt:

Ὡς ἀνέπλαττε Πλάτων, πεπλασμένα θαύματα εἰδώς).

Die Aegyptier waren nehmlich bei den Alten wegen ihrer Falschheit, Verschlagenheit und Lügenhaftigkeit berüchtigt, und sprüchwörtlich bezeichnete man mit ihrem Namen den Listigen oder Falschen, das Lügen, Ränkeschmieden u. s. f., s. Schol. z. Aristoph. Wolk. 1133. Eustath. z. Il. IX. S. 637. 21. z. Odyss. IV. S. 165. 13 ff. Man vergl. Platon's Leb. u. Schrift. S. 80 ff.

Z. 26. Der Sage nach ertheilten die heiligen Eichen des alten pelasgischen Dodona's in Epiros (s. Strab. VII. S. 226 ff. Spanh. z. Kallimach. Hymn. auf Del. 284. S. 496 ff.) Orakelsprüche, s. Ausl. z. Aeschyl. Prom. 835. Heyne's Excurs. II. z. Il. XVI. Th. VII. S. 283 ff.

S. 87. Z. 19. Adonisgärtchen nannte man die mit Erde gefüllten Körbchen oder Scherben, in welche man bei den Festen des Adonis allerlei Kräuter und

Getraidearten säete, die durch künstliche Wärme schnell gezeitigt wurden; daher der Ausdruck κῆποι Ἀδώνιδος sprüchwörtlich von allem schnell verblühenden gebraucht wurde, s. Julian. Cäsar. S. 23. Heusing. Suid. unt. Ἀδών. κῆποι, das. Küster, Schott. z. Paroemiogr. S. 355. Upton z. Arrian. Epikt. S. 262. Groddeck's antiquar. Versuche, I. S. 105 ff. 149 ff. u. Bast in Epistol. crit. S. 191 ff.

S. 88. Z. 21. Statt οἷς λέγων möchten wir lieber οἷα λέγω lesen; οἷα in Beziehung auf παίζων.

S. 90. Z. 20. Die Worte: bei Abfassung einer Staatsrede (richtiger: einer Staatsschrift, sei es eine eigentliche Rede oder ein Gesetzvorschlag, wie S. 54.) sind zur Erklärung des vorhergehenden in öffentlichen Angelegenheiten hinzugesetzt. Was die Ausgaben, auch die Bekkersche, nach δημοσίᾳ einschalten: νομοὺς τιθείς, haben mit Recht schon Heindorf und Schleiermacher als verdächtig bezeichnet; wir würden es unbedingt als Glossem auswerfen. Auch Ficin erkennt es nicht an; denn er übersetzt: scribet privatim quidquam vel publice civiles quasdam constitutiones.

S. 91. Z. 6. Auch hier hat sich ein Glossem eingeschlichen; die Worte nehmlich: ὡς οἱ ῥαψῳδούμενοι — ἐλέχθησαν sind unstreitig, wie ὡς andeutet, zur Erklärung des Vorhergehenden, ins Besondere das ἐν μέτρῳ, hinzugesetzt; daher die Wiederholung des ἐλέχθησαν. Das ῥαψῳδούμενοι steht dem folgenden διδασκομένοις und die Worte ἄνευ ἀναγκαίσεως und διδαχῆς πειθοῦς χάριν dem μαθήσεως χάριν im Folgendem entgegen. Aber mühsam zusammengestop-

pelt ist das Ganze, und schon der Ausdruck οἱ ξαψῳδούμενοι — ἐλέχθησαν und ἄνευ ἀναιρίσεως höchst elend. Schleiermacher suchte die Stelle durch Verwandlung des ὡς in ὅσοι zu heilen; wenn sie überhaupt nur so heilbar wäre, daß wir sie für platonisch halten könnten!

Z. 4. v. u. Wir lesen mit der zweiten Basler Ausg. u. Bekker μουσεῖον statt Μουσῶν; ersteres zog auch Heindorf der gewöhnlichen Lesart vor.

S. 92. Z. 2. In den Worten ἐν πολιτικοῖς λόγοις steht λόγοις, das Concrete, statt des Abstracten: in der politischen Beredsamkeit: in politico orationis oder scriptionis genere, wie λόγοι unten. S. 279. A. gesetzt ist: περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, und wie es ohne Zweifel auch im Euthydemos S. 271. B. gefaßt werden muß, wo Heindorf wohl ohne Grund μετεῖχε geschrieben hat. Doch empfiehlt sich auch Schleiermacher's Verbesserung ἐν πολιτικοῖς ξυλλόγοις; so Phädr. 261. A: ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι ξύλλογοι. Gorgias 452. E: ὅστις ἂν πολιτικὸς ξύλλογος γίγνηται. 455. B: ὅταν περὶ ἂν ἰατρῶν αἱρέσεως ἢ τῇ πόλει ξύλλογος, u. a.

Z. 13. Nach dem Zeugnisse der Alten war auch dieses ein pythagoreischer Satz, s. Diogen. Laert. Vorr. §. 12. Cicero Tusc. Quaest. V, 3. u. Wyttenbach in Biblioth. critic. Th. II. B. VIII. S. 118.

S. 93. Z. 1. Isokrates, der zur Zeit der Abfassung dieses Gesprächs (im zweiten J. d. 93ten Olymp., 407 v. Chr.) noch ein junger Mann von 28 bis 30 Jahren war, etwa 22 Jahre jünger, als Lysias, s. Platon's Leb. u. Schrift. S. 110.

Z. 12. mehr als Kinder; der Ausdruck πλέον ἢ παίδων διαφέρειν ist nach den sprüchwörtlichen Redensarten παίδων μηδὲν διαφέρειν, παιδὸς μηδὲν βελτίω εἶναι, παῖδα εἶναι πρός τινα u. a. gebildet; s. Theätet. 177. B. Protag. 342. E. Gesetz. IX, 8. Alkibiad. I. 122. C. Vergl. Reitz. in Belg. gr. S. 519. u. Wyttenbach z. Phädon S. 181 ff.

Z. 23. Man lese: zu den Göttern hier; denn τοῖσδε ist hinzeigend gesetzt. Uebrigens möchten wir für εὐξαμένῳ, das Bekker in εὐξαμένω verwandelt hat, εὐξαμένοις lesen; denn das vorhergehende ἴωμεν scheint uns die vielfache Zahl zu erfordern, und in dieser würden wir den Dativ εὐξαμένοις für das einzig richtige halten. Die Rede nehmlich lautet aufgelöst so: Οὐκοῦν πρέπει ἡμῖν, εὐξαμένοις — πορεύεσθαι;

S. 94. Z. 1. Daher das bekannte Paradoxon der Stoiker: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος (Cicero. Paradox. 6); vergl. Antisthen. b. Xenoph. Sympos. IV, 37. und den pythagoreischen Gedanken b. Stob. I. S. 3. Z. 30: πέπεισο, μὴ εἶναι σὸν κτῆμα, ὕπερ μὴ ἐντὸς διανοίας ἔχεις.

Z. 3. weder tragen noch führen, d. h., weder bei sich tragen noch mit sich führen; ähnlich b. Xenoph. Kyropaed. III, 3. 2. Daß unter Gold die ächte und gediegene Weisheit, der eigentliche, unvergängliche Reichthum des Geistes, zu verstehen sei, leuchtet von selbst ein.

Z. 6. Auch diesen Spruch halten die Alten für pythagoreisch, s. Philon Leb. d. Mos. I. S. 485. E.

F. Clemens v. Alex. Cohort. ad gent. XI. Th. I. S. 94. Potter. Julian. Red. VII. S. 245. Rittershus. z. Porphyr. Leb. d. Pythag. S. 46. Heusing. z. Cicero de offic. I, 16. 5. u. unſ. Anm. z. Plat. Politia IV, 3. S. 482.

Anmerkungen

zum

Gastmahle.

Im Allgemeinen vergleiche man Platon's Leben und Schriften S. 299—318. Apollodoros, der seinen Freunden die beim Gastmahle des Agathon gehaltenen Reden mittheilt und den Hergang des Ganzen erzählt, war einer der wärmsten Freunde und Anhänger des Sokrates (s. Xenophon Denkw. d. Sokr. III, 11. 17.) ja ein leidenschaftlicher und fast blinder Bewunderer von ihm. Diese Anhänglichkeit an den Sokrates floß aber weniger aus philosophischer Gesinnung oder gleicher Gemüthsstimmung; vielmehr war sie die Folge einer einmal gefaßten, gutmüthigen Neigung; daher auch Apollodoros bei mehreren Gelegenheiten weniger Verstand und philosophische Denkweise, als Schwäche und gutmüthige Einfalt an den Tag legte. So wußte er sich bei dem letzten Besuche, den er mit mehreren seiner Freunde dem Sokrates im Gefängnisse machte, nicht zu fassen und gebehrdete sich ganz trostlos, Phädon S. 239: εἷς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος· οἶσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ. S. 493. Ἀπολλόδωρος δὲ καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐδὲν ἐπαύετο δακρίων, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος, κλαίων καὶ ἀγανακτῶν οὐδένα ὅντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων. Darauf gründet sich ohne Zweifel die Charakteristik des Apollodoros in der angeblichen Apologie des Xenophon S. 28: Παρὼν δέ τις Ἀπολλόδωρος, ἐπιθυμητὴς μὲν ἰσχυρῶς αὐ-

τοῦ, ἄλλως δ' εὐήθης; vergl. die Erzählung b. Aelian Verm. Gesch. I, 16. und Diogen. v. Laert. II, 35. Dieses macht es uns begreiflich, warum Platon das Ganze vom Apollodoros vortragen läßt (wenn ihn nicht andere, uns unbekannte, Gründe dazu bewogen); denn wer anders war fähig, das Ganze so umständlich und so getreu zu erzählen, als ein Mann, der für alles, was den Sokrates betraf, das regste Interesse hatte, und bei dessen gutmüthiger Einfalt man weder Entstellung des Geschehenen, noch Erdichtung und willkührliche Ausschmückung voraussetzen konnte? Apollodoros bekennt überdies, daß er das Ganze vom Aristodemos, der sich mit dem Sokrates beim Gastmahle befand, gehört, damit aber nicht zufrieden den Sokrates selbst um mehreres befragt habe, was ihm jener erzählt, um vollkommne Gewißheit zu erlangen; daß er ferner erst neulich seinem Freunde Glaukon auf dem Wege von Phaleron in die Stadt hinauf das Ganze habe erzählen müssen. So sucht Platon seiner philosophisch-poetischen Darstellung die größtmöglichste Glaubwürdigkeit zu ertheilen.

Phaleron, ein attischer Hafen und Flecken, zur Φυλὴ Ἀντιοχίς (s. Harpokrat. S. 339.) oder Αἰαντίς (s. Schol. S. 43. Ruhnk. Vergl. Meursius de populis Attic. Gronov. Thesaur. gr. antiq. Th. IV. S. 806.) gehörig, war von der Stadt Athen ohngefähr 1½ Stunde entfernt, s. Thukyd. II, 13. Pausan. VIII, 10 §. 2. Th. II. S. 378. Vergl. Meurs. in: Piraeeus X. S. 46. (1941. Thesaur. gr. antiq.).

jetzt. Die Partikel νῦν, die in mehreren Wiener Handschriften fehlt (s. Bast in: Kritisch. Versuch über den Text des plat. Gastm. S. 85.) und auch in Ficin's Uebersetzung nicht ausgedrückt ist, bezieht sich auf das nachfolgende vor kurzem, und muß daher mit den

Worten οὐκ ἀμελέτητος verbunden werden: Neulich erst mußte ich einem Freunde das Ganze erzählen; daher bin ich jetzt dazu vorbereitet. Doch ist dieses νῦν nicht so wesentlich im Zusammenhange der Rede, daß es nicht auch für ein fremdes Einschiebsel gehalten werden könnte; um so mehr, da weiter unten dieser Satz ohne νῦν wiederholt wird. Wir können es darum nicht misbilligen, daß es Bekker ausgelassen hat. Dagegen scheint er uns ohne Grund, oder vielmehr mit Unrecht, das nachfolgende περιμενεῖς in περιμένεις verwandelt zu haben: denn οὐ περιμενεῖς; ist der attische Ausdruck des Imperativs, s. S. 175. A. 212. D. u. a. — Im scherzhaften Tone. Im Griechischen enthält der Zuruf ὁ Φαληρεύς, wie die Worte παίζων τῇ κλήσει andeuten, eine scherzhafte Anspielung, die wir im Deutschen nicht wiedergeben können, weil für uns der Phalereer bloß den Mann von Phaleron bezeichnet; um jedoch das παίζων nicht verloren gehn zu lassen, mußten wir uns damit begnügen, im scherzhaften Tone zu setzen. Der Scherz bezieht sich wohl darauf, daß Glaukon das Wort Φαληρεύς so aussprach, daß es wie Φαληρίς lautete; Φαληρίς (s. Aristoph. Vög. 564.) böotisch Φαλαρίς, s. Aristoph. Acharn. 875) hieß ein Wasservogel (fulica b. Linn. Vergl. Camus z. Aristot. II. S. 629 ff.) von seiner weißen und kahlen Platte (φαλαρός weiß, von φάω, φαλός u. a.). Mit dieser scherzhaften Anrufung konnte also Glaukon sowohl auf den schnellen Gang des hastigen Apollodoros, als auf seine Kahlköpfigkeit anspielen.

In der griechischen Urschrift muß καὶ μὴν καί gelesen werden, wie die Wiener Handschriften Num. 54. u. 126. und die Vaticanische Num. 229. schreiben. Das zweite καί, das in den Ausgaben fehlt, bezieht sich auf ἀναγκαῖος, wie im Hipp. d. gr. 286. A. Vergl. Creuzer's

Lectt. Platon. S. 517 ff. in der Ausg. d. Plotin. Auch Bekker hat καί aufgenommen.

98 Agathon, ein junger, in der sophistischen Rhetorik gebildeter Tragiker; daher das Gezierte, poetisch Gesuchte und vorzüglich mit Antithesen Spielende seines Vortrags, s. unten s. Rede (Vergl. Aristoph. Thesmoph. 39 ff. 60. das. Küster u. Bergler). Im vierten Jahre der 90ten Olymp. (417 v. Chr.) gewann er bei der Feier der Lenäen im tragischen Wettstreite den Siegeskranz (s. Diodor. XII, 81. Athen. V, 216), und nach der Sitte der Alten (s. P. Faber Agonist. II, 18. Gronov's Thesaur. gr. antiq. VIII. S. 2003) feierte er diesen Sieg durch ein doppeltes Gastmahl, indem er zuerst ein größeres und den Tag darauf ein kleineres veranstaltete; zu dem letzteren wurden Sokrates, der Komiker Aristophanes, Phädros, Eryximachos, Pausanias und andre eingeladen; spät in der Nacht kam noch Alkibiades.

wie es der Zufall wollte. Für ὅπῃ τύχοιμι lesen eine Wiener und eine Pariser Handschrift ὅποι τύχοιμι (nach einer sehr häufigen Verwechselung, s. Gronov z. Arrian. III, 25. S. 141.) Ὅπῃ läßt sich aber nicht allein dadurch rechtfertigen, daß es oft für ὅποι steht und eine Bewegung anzeigt (s. Boissonad. z. Philostrat. Heroik. S. 604; die richtigere Ansicht ist wohl diese, daß der Grieche ὅποι und ὅπῃ oft verwechselt, wie wir unser wo und wohin, also häufig ὅπῃ setzt, wo eigentlich ὅποι stehn sollte, vorzüglich bei βούλει, φίλον ἐστί: wo es dir beliebt, statt: wohin es dir zu gehn beliebt, wie im Gorg. 456. B: εἰς πόλιν, ὅπῃ βούλει, ἐλθόντα. Gesetz. VIII, 13. S. 850. C: ἴτω, ὅπῃ αὐτῷ φίλον), sondern wir halten es in der Verbindung mit τύχοιμι selbst für das richtigere; denn es heißt wörtlich: wo es sich traf, d.

ἡ., überall; so Phädon S. 113. B: οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφύσωσιν, ὅπη ἂν τύχωσι τῆς γῆς.

mit dem ersten Trauerspiele; also nicht mit der ganzen Trilogie (drei Tragödien und einem satyrischen Drama); denn auch mit einzelnen Trauerspielen konnten die Dichter den Preis erlangen, s. Böckh in: Graec. tragoed. princip. S. 106 ff.

Aristodemos, von Kydathenäon, einem Flecken des Pandionischen Stammes (s. Stephan. Byz. S. 485. B. C. Vergl. Meurs. de pop. Attic. S. 741.), gewöhnlich der kleine genannt, s. Xenoph. Denk. d. Sokr. I, 4. 2. Der Beisatz: immer unbeschuht (eigentlich ohne Sohlen) bezeichnet den Aristodemos als Sokratiker (denn Sokrates Gewohnheit war es, barfuß und ohne Unterkleid zu gehen, s. Phädros S. 6. Z. 12. Uebers. Xenoph. Denkw. I, 6. 2. Aristoph. Wolk. 362. u. Küster zu V. 103). Die ἀνυποδησία wurde jedoch nicht selten als ein Zeichen der strengeren Lebensweise bloß affectirt, s. Spanh. z. Kallim. Hymn. auf Demet. 125. Perizon. z. Aelian. Verm. Gesch. VII, 13. Vergl. z. Alkiphr. S. 16.). Uebrigens möchten wir ἀνυπόδητός τ' ἀεί schreiben.

So berichte u. s. w. Das griechische Τί οὖν, οὐ διηγήσω μοι (denn so muß nach Heindorf's Verbesserung z. Charm. S. 60. geschrieben werden; vergl. Schneider z. Xenoph. Denkw. III, 11. 15.) drückt eine Aufforderung, Ermahnung u. s. w. aus; daher mußte die Frage in die imperativische Rede verwandelt werden. Im Folgenden ist ταῦτα nicht das bequemere, wie sich Schleiermacher ausdrückt, sondern die einzig wahre Lesart, welche auch Wiener Handschriften bestätigen. Aristophan. Vög. 664: ἀλλ' εἰ δοκεῖ σοφῶν, ταῦτα χρὴ δρᾶν.

Schwärmer. Μανικὸς ist derjenige, der alles mit Begeisterung auffaßt und erhebt, also mit Uebertreibung preist. „Gerade das Gegentheil vom μανικὸς bist du", will der Freund zum Aristodemos sagen, „da du so kleinmüthig dich und alle anderen, den Sokrates allein ausgenommen, herabsetzest. Aristod. Eben deßhalb muß ich ja euch schwärmerisch und unsinnig erscheinen, weil ich den Sokrates über alles erhebe und bewundre." — Die Stelle ist durchaus unverderbt.

ihm entwichen, worin ein leiser, ironischer Scherz liegt; denn διαφεύγειν wird, wie ἀποφεύγειν und ἀποδρᾶν, besonders vom Sklaven gebraucht, der seinem Herrn entläuft, s. Hemsterh. z. Lukian. Th. III. S. 391. Eben so liegt in den Worten um schön vor einem schönen zu erscheinen eine ironische Anspielung auf den jugendlich schönen, aber zugleich gezierten und weichlichen Agathon.

willst du wohl. Wir lesen nehmlich, wie Stephan schon verbesserte, πρὸς τὸ ἐθέλειν ἂν ἰέναι für ἀνιέναι, unbekümmert um das in der Zweibr. Ausg. Th. XI. S. 433. ausgesprochene Verdammungsurtheil. Das unbestimmte ἂν wird häufig mit dem Infinitiv so verbunden, daß es im Deutschen durch wohl ausgedrückt werden kann, z. B. Phädon S. 258: τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥᾳδίως ἂν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν.

umwerfen. Das griechische διαφθείρειν ist hier, wie so häufig (z. B. im Phädon 493: οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου; Xenoph. Kyrop. II, 2. 9. Anabas. III, 3. 4. u. a.) verändern, umwandeln, nicht: zu Schanden machen, wie es Schleiermacher ausgedrückt hat, oder vernichten. Das Sprichwort selbst lautete so:

Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαῖτας ἵασι,

Ungeladen erscheinen die Guten beim Mahle der Schlechten.

(ſ. Athen. IV, 27. Schol. S. 43. Ruhnk.), d. h., der Beſſere und Edlere bedarf keiner Einladung, ſo wenig als der Freund (daher ἄκλητοι κωμάζουσιν εἰς Φίλους Φίλοι, ſ. Euſtath. z. Iliad. II. S. 187. Vergl. Archiloch. Bruchſt. b. Athen. I, 14. S. 28. u. Jacobs z. griech. Anthol. Th. I. S. 148.), und braucht ſich nicht zu entſchuldigen, wenn er ungeladen kömmt; denn ſein Erſcheinen kann dem Geringeren nicht anders als willkommen ſeyn. „Dieſes Sprichwort“, ſagt Sokrates, „wollen wir umändern, und ἀγαθῶν ſtatt δειλῶν ſetzen (wie Kratinos, Eupolis und Bakchylides gethan, ſ. Schol. Athen. I, 14. S. 28. V, 5. S. 209. Griech. Anthol. Th. I. S. 84. daſ. Jacobs Th. I. S. 286 ff.). Auch Homer hat ſich eine Umänderung erlaubt, die aber nicht bloße Umänderung, ſondern eigentliche Entſtellung des Sprichworts iſt, indem er den feigen Krieger Menelaos ungeladen zum Gaſtmahle, das Agamemnon veranſtaltet hatte, gehen läßt; denn frech (ὑβριστικόν) iſt es, wenn ſich der Schlechtere dem Beſſeren aufdringt und ungeladen zum Gaſtmahle kömmt“. Ueber dieſe ſprichwörtlichen Redensarten vergl. Zenob. II, 19. und Eraſmus Adag. I, 10. S. 276. Cöln. Ausg. Die Stelle des Homer, auf welche Platon anſpielt, iſt Il. II, 408:

Αὐτόματος δέ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος.

Vergl. daſ. Euſtath. S. 187. (Th. 1. S. 472. Florenz. Ausg.).

feigen Streiter; ſo nennt nehmlich Apollon den Menelaos beim Homer Il. XVII, 588. Athenäos (V. S. 206. 210), den ironiſchen Scherz des Sokrates ganz verkennend, wollte den Homer gegen den Platon vertheidigen. Uebrigens haben die Späteren auch dieſe

Schilderung des Menelaos häufig berücksichtigt, s. Maxim. Tyr. II. S. 71. Reisk. Julian. Red. II. S. 53. A. B. Dio Chrysost. über d. Herrsch. Red, II. S. 27. C. u. a.

101 Wie wirst du dich u. s. w. Wir lesen: Ἀρ' οὖν ἀγων (oder, wie Creuzer will s. Lectt. Plat. S. 518., ἀγαγών) με τι ἀπολογήσει; Ueber ἆρ' οὖν vergl. Hermann. z. Sophokl. Antig. 628. (klein. Ausg. von Erfurdt) und Heindorf z. Protag. S. 497. Eben so hat auch Bekker geschrieben.

Mit einander wandelnd. Nach dem Homer Il. X, 224:

Σύν τε δύ' ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὅ τοῦ ἐνόησεν,
Ὅππως κέρδος ἔῃ.

Ὁ πρὸ τοῦ ist wörtlich der eine vor dem anderen, d. i., der eine besser, als der andere (denn πρό drückt den Vorzug aus, s. Gataker Adverl. posth. V. S. 464. Fischer z. Weller. Th. III. B. II. S. 130.).

um mitzuspeisen. Im Griechischen muß ὅπως ξυνδειπνήσεις st. des fehlerhaften ξυνδειπνήσῃς gelesen werden, s. Matthiä griech. Grammat. S. 738. Auch dieses hat Bekker bereits berichtigt.

102 rufe ihn nur und laß nicht ab. Das sprachwidrige ἀφήσῃς (als Conjunctiv des ersten Aoristis, so als habe ἵημι im ersten Aorist außer der Form ἧκα noch diese ἧσα, die jedoch schon Fischer z. Weller Th. II. S. 481. mit Recht verworfen hat) ist keineswegs zu dulden; von selbst bietet sich ἀφήσεις dar (s. Matthiä griech. Gramm. S. 271. Anm. 2.). Doch wird die Stelle erst ganz geheilt, wenn wir auch κάλει in καλεῖς (Futur.) verwandeln, das Ganze demnach so lesen: Οἰκοῦν καλεῖς αὐτὸν καὶ

μὴ ἀφῇσεις: sorauf' ihn und laß nicht ab; über diesen attischen Gebrauch des Futurs s. oben. Auch diese Verbesserung finden wir schon in Bekker's Ausgabe. Dagegen hat derselbe Gelehrte mit Unrecht die Lesart einiger Wiener Handschriften καὶ οὗ καλοῦντος statt κἀμοῦ καλοῦντος aufgenommen; denn offenbar enthalten die Worte Σωκράτης — οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι, wie besonders οὗτος; andeutet, die eigne Rede des Dieners; also kann nur κἀμοῦ stehen.

so seine Gewohnheit. Das griechische τί ist hier fere, wie im Hipp. d. gr. 287. B: ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει. Dion Chrysost. Red. XIII. S. 219. B: ἔθος γάρ τι τοῦτό ἐστι τῶν τυράννων. Priscian XVIII. S. 1208. erklärt es mit Unrecht für überflüssigen Beisatz.

wo es nur immer ist. Man muß lesen: ὅπῃ ἂν τύχῃ; denn ἄν, auf die Partikel bezogen, erfordert den Conjunctiv. Auch Herr Bekker hat den Conjunctiv hergestellt, zugleich aber ὅπῃ in ὅποι (so die Pariser Handschrift, der Codex Reg. des Zweibr. Herausg.) verwandelt. Im Folgenden schreibt Bekker ὁ δὲ für αὐτὸν δὲ (wir haben in uns. Ausg. S. 7. aus Wiener Handschriften ἡ δὲ hergestellt), was wir für unrichtig halten; denn einmal wäre ὁ δὲ jener, was dem Sinne widerspricht; das Ganze bezieht sich ja auf den Erzähler (das Subjekt von ἔφη), nicht auf eine dritte oder fremde Person, also muß es heißen er aber; sodann fordert der Zusammenhang der Rede unstreitig den Accusativ, und zwar ἑ (im Gegensatze zu τὸν Ἀγάθωνα); dazu kömmt, daß der Grieche dann, wenn er dem Zeitworte das Fürwort, das in jenem schon enthalten ist, noch besonders hinzufügt, das Fürwort im Accusativ nachfolgen läßt, wie S. 175. E: οἶμαι γάρ με- πληρωθήσεσθαι. Charmid. 173. A: οἶμαι μέν, ἦν δ' ἐγώ, λῆρεῖν μέ. Euthydem. 305. D: εἶναι μὲν γὰρ (vom vorhergehenden ἡγοῦνται, sie glauben, abh-

hängig) τῇ ἀληθείᾳ σφᾶς σοφωτάτους, wo man Heindorf's Anm. S. 414. vergleiche; man ſ. auch Huſchke z. Tibull. Eleg. III, 27. S. 38. Für einzig richtig halten wir demnach ἃ δὲ οὐκ ἐᾶν.

durch den wollenen Zeug, um es nehmlich zu reinigen. Cornar's Verbeſſerung (de conv. vett. Graec. in Gronov's Theſaur. gr. ant. Th. IX. S. 6.) ὀργάνου iſt eben ſo unſtatthaft, als Fiſcher's willkührliche Aenderungen ὑλιστηρίου oder ἠθηνίου (Trichter.)

und verrichteten das ſonſt noch gebräuchliche. Was ſollen die Worte καὶ τἆλλα (oder, wie richtiger geſchrieben wird, καὶ τἄλλα) τὰ νομιζόμενα nach ᾄσαντας τὸν θεόν? Iſt ᾄσαντας zu wiederholen, oder aus dem vorhergehenden ποιήσασθαι das Particip ποιησαμένους zu ergänzen? Beides wäre überaus hart. Wir wären geneigt, ᾄσαντας τὸν θεὸν κατὰ τὰ νομιζόμενα zu leſen oder, wenn gute Handſchriften es bekräftigten, die Worte καὶ τἆλλα als fremdes Einſchiebſel zu tilgen; ᾄσαντας τὸν θεὸν τὰ νομιζόμενα verſtand der Abſchreiber nicht, und ſetzte daher καὶ τἆλλα ein, um den Sinn zu erhalten, den Ficin ausgedrückt hat: et alia quaedam, ut mos eſt, facientes. Durch ᾄσαντας τὸν θεὸν τὰ νομιζόμενα würde nicht allein der Sinn, ſondern auch die Sprache gewinnen; jener iſt: den Gott durch das gewöhnliche (d. h., durch den gebräuchlichen Lobgeſang) verherrlichend; die Sprache aber würde gewinnen, weil nach ächt attiſcher Redeweiſe die verba dicendi (alſo laudandi, wie vituperandi) mit dem Accuſativ des Subjekts und des Objekts verknüpft werden; ſo wie man nehmlich ſagt λέγειν τινά τι, ſo auch ἐπαινεῖν (Sympoſ. 221. C: Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι. Geſetz. VII, 12. S. 806. C.), ἐγκωμιάζειν (Polit. II, 6. S. 363. D: ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσι

δικαιοσύνην), ψέγειν (Phädros 243. C: ἃ ψέγομεν τὸν Ἔρωτα) u. a. Und nicht anders scheint Athenäos gelesen zu haben, V, 7. S. 214: ὥςπερ καὶ Πλάτων Φυλάσσει κατὰ τὸ συμπόσιον· μετὰ γὰρ τὸ δειπνῆσαι σπουδάς τέ Φησι ποιῆσαι καὶ τὸν θεὸν παιωνίσαντας τοῖς νομιζομένοις γέρασι. — Nach Aufhebung der Tafel (ὡς δ' ἀφῃρέθησαν αἱ τράπεζαι, sagt Xenoph. Gastm. II, 1.) brachte man Trankopfer dar (indem jeder aus seinem Becher Wein ausgoß) und sang ein Loblied (Xenoph. ἐσπείσαντο καὶ ἐπαιάνισαν). Dieses war der παιάν oder παιών (daher παιανίζειν oder παιωνίζειν, s. Eustath. z. Iliad. I. S. 104. Misc. Observv. Th. II. B. II. S. 278 u. Ruhnk. z. Tim. S. 202.); also ist ἄσαντας τὰ νομιζόμενα, wie es Athenäos richtig erklärt, so viel als παιωνίσαντας (nachdem sie das gewöhnliche Loblied, d. h., den Paean, gesungen). Ueber τὸν θεόν vergl. Weiske z. Xenoph. Gastm. II, 1.

gestern getauften. Das deutsche taufen ist 104
dem griechischen βαπτίζειν vollkommen entsprechend; denn es hat ebenfalls die Bedeutung: in reichlichem Maße erfüllt werden; so sagt Luther Apost. 1, 5: mit dem heiligen Geiste getauft werden. — Den Platonischen Ausdruck hat Libanios Br. XXV. S. 11. entlehnt: αὐτός εἰμι τῶν βεβαπτισμένων ὑπὸ τοῦ μεγάλου κύματος ἐκείνου. Ueber das Zeitw. βαπτίζειν vergl. Jacobs z. griech. Anthol. Th. I. S. 328.

den Sokrates. Aristides Plat. Red. II. S. 269. Th. II. hat dieses parodisch angewendet: Πλάτωνα δὲ ἐξαιρῶ (denn so muß gelesen werden für ἐξαίρω) τοῦ λόγου· ἱκανὸς γὰρ ἀμφότερα.

da dir auch die übrigen beistimmen. Die Worte νῦν δ' αὖ βούλονται καὶ οἱ ἄλλοι, die neuerlich noch Herr Orelli in Isokrat. π. τ. ἀντιδ. S. 324. verbessern wollte, indem er νῦν δ' εἰ βούλονται καὶ οἱ ἄλλοι („diesmal

werde ich dir gehorchen, wenn es auch die übrigen thun wollen") vorschlug, bedürfen wohl keiner Veränderung, am wenigsten der von Bast und Thiersch versuchten. Der Sinn ist: jetzt aber wollen ja eben so (αὖ) auch die anderen, d. h., jetzt aber sind ja auch die anderen mit dir einverstanden und rathen dasselbe (Pausanias nehmlich, Agathon und Aristophanes hatten sich ebenfalls dahin erklärt, daß man vom gestrigen Trinken ausruhen sollte); also versteht es sich von selbst, daß ich, deinem Rathe folgend, ihnen beistimme. Böte eine Handschrift für αὖ δὴ (denn so lesen die älteren Ausgaben) ταὐτά dar: jetzt aber wollen ja auch die anderen dasselbe (was du nehmlich angerathen hast), so würden wir dieses wohl billigen, dennoch aber die gewöhnliche Lesart nicht verwerfen.

meine Rede. Nach dem Verse aus der Melanippe des Euripides:

Οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς παρά.

S. Eurip. Bruchst. Th. II. S. 454. Leipz. Ausg., vergl. Valcken. z. Eurip. Hippol. 352. u. Diatrib. S. 46. Heusde 's Specim. crit. in Plat. S. 11. Eben so Kallimachos auf d. Bad d. Pall. 56: μῦθος δ' οὐκ ἐμός, ἀλλ' ἑτέρων. Aristides Plat. Red. I. S. 33. Th. II: καὶ μὴν οὐκ ἔμὸς ὁ μῦθος, ἔφη ὁ Πλάτων, τὸ τοῦ Εὐριπίδου προσπαίζων.

Gebete und Lobgesänge, ὕμνους καὶ παιῶνας. Die Lobgesänge hatten bei den Griechen verschiedene Benennungen (sie hießen ὕμνοι, νόμοι, παιᾶνες, ἐγκώμια u. s. w.), welche die spätereu Grammatiker oft ohne Grund und ganz willkührlich zu unterscheiden und zu bestimmen versucht haben. Der ursprüngliche Unterschied war ohne Zweifel durch das Instrument bestimmt, das den Lobgesang begleitete, und zwar durch den Gegensatz der Flöte

(überhaupt der begeisternden und betäubenden, also Dionysischen, Blaseinstrumente) und der Kithara (überhaupt der besänftigenden und die Leidenschaften beruhigenden, also apollinischen, Saiteninstrumente). Daher der Wettstreit des Marsyas und des Apollon (s. Böttiger im Attisch. Mus. Th. I. H. II. S. 353 ff.), die Sage, daß Pallas die Flöte weggeworfen (Aristot. Polit. VIII, 6. §. 8. S. 331. Schneid.), und der unbedingte Vorzug, welchen die Pythagoreer (Jamblich. Leb. d. Pythag. 25. S. 238. Kies.) und Platon (Polit. II, 10. das. uns. Bemerk. S. 456 ff.) der Lyra und Kithara vor der Flöte gaben. In Beziehung auf das begleitende Instrument waren sich nun der Hymnos und Paean entgegengesetzt; denn jener wurde zur Flöte, dieser aber zur Lyra gesungen (s. Himer. S. 784. das. Wernsdorf, und Proklos b. Phot. S. 985.). Vorzüglich geben uns diese Stellen darüber Licht: die des Philochoros b. Athen. XIV. S. 276. Th. V: Φιλόχορος δέ φησιν, ὡς οἱ παλαιοὶ σπένδοντες οὐκ ἀεὶ διθυραμβοῦσιν, ἀλλ', ὅταν σπένδωσι, τὸν μὲν Διόνυσον ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ, τὸν δ' Ἀπόλλωνα μεθ' ἡσυχίας καὶ τάξεως (daher der Παιὰν die τεταγμένη καὶ σώφρων μοῦσα b. Plutarch. über das ει S. 389. A.) μέλπουσιν, und die des Himerios am angef. Orte: τίς αὐλὸς ἱεροὺς ὕμνους τῆς σῆς γλώττης ἥδιον ἦχησε; τίς λύρα, τίς κίθαρα τοῦ σοῦ στόματος εὐμουσότερον τοὺς εἰς θεοὺς παιᾶνας ἐφθέγξατο; Der Hymnos, anfangs einfache, flehende Anrufung der Götter, wurde dann die allgemeine Bezeichnung des Lobgesangs (s. Prokl. b. Phot. S. 984, 53.); eben so war der Paean (s. über die Benennung Ilgen z. Homer. Hymn. auf d. Apoll. 94) eigentlich preisende Anrufung des Apollon Παιάν (oder Παιών, auch Παιήων, d. i., des Abwenders, Helfers, s. Eustath. z. Il. I. S. 104. Valcken. z. Eurip. Hippolyt. 313. Grundr.

d. Philolog. S. 101.), dann bezeichnete er im Allgemeinen den Lobgesang auf jede helfende Gottheit (s. Prokl. b. Phot. 985, 4. u. Kries de hymn. vet. max. Graecor. S. 25 ff.) Ebenfalls allgemeine Bezeichnung des Lobliedes ist das ἐγκώμιον, das die späteren Grammatiker (z. B. Ammon. π. ὁμοίων καὶ διαφ. λέξ. S. 139. Suidas Th. I. S. 671.) vom ὕμνος und ἔπαινος unterscheiden (s. Spanh. z. Julian. Red. I. S. 5 ff.). Ἐγκώμιον hieß ursprünglich das Loblied oder der Preisgesang bei den feierlichen Aufzügen der Bakchosfeste (von κῶμος, daher auch κωμῳδία, s. Hemsterh. z. Lennep's Etymol. S. 470), dann der Preisgesang bei jedem feierlichen Zuge, z. B. der zur Verherrlichung des Siegers in den Wettspielen während des feierlichen Zugs angestimmte Gesang, welchen daher Pindar κῶμος oder ἐγκώμιον μέλος nennt (s. Olymp. II, 85. IV, 15. Nem. I, 10. Pyth. X, 82. u. a.); überhaupt dann jeder Preisgesang, s. Ausl. z. Thom. Mag. S. 561 u. Ilgen z. d. Skolien S. XXXVII ff. — Wir möchten daher nicht mit Valckenaer in Diatr. in Eurip. reliq. S. 157. die gewöhnliche Lesart μηδὲν ἐγκώμιον in μηδὲ ἐγκώμιον verwandeln.

den Herakles. Die Rede ist durchaus mimisch und den Phädros herrlich charakterisirend. Die sich ereifernde Verwunderung läßt den Eryximachos, das Echo des Phädros, die Rede nicht so enden, wie er sie begonnen hat; vielmehr hebt sie fragend an (οὐ δεινόν —;), und hört mit einer Ausrufung (τὸ οὖν — ἐμνήσαι!) auf; auch mitten in der Rede bricht Eryximachos ab, und holt das, was sich an das vorhergehende Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων unmittelbar hätte anschließen sollen, in einer anderen Redewendung Ἔρωτα δέ nach. Die Worte καὶ τοῦτο μὲν ἧττον καὶ θαυμαστόν — ἐγκεκωμιασμένα sind daher gleichsam als Zwischensatz zu betrachten, über welchem

Eryximachos den Anfang seiner Rede οὐ δεινόν vergißt und, statt den Schlußsatz hinzuzufügen, das Ganze in einen ausrufenden Satz zusammenfaßt. Die Erklärer haben die Stelle nicht richtig behandelt, und vorzüglich den Sprachgebrauch des τό mit nachfolgendem Infinitiv, als Ausdruck der Verwunderung, des fast unwilligen Erstaunens, übersehen; man vergl. außer dem in unſ. Anm. S. 208 ff. bereits angeführten Phädon S. 99. B: τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, daſ. Heindorf S. 187. Eustath. z. Homer. Odyss. V. S. 233, 52. Valcken. z. Eurip. Phöniss. S. 190. 572. Matthiä's griech. Gramm. S. 782 ff. u. deſſ. Misc. philol. Th. II. B. II. S. 124. — Der Lobrede des Prodikos auf den Herakles gedenkt auch Xenoph. Denkw. II, 1. 21. daſ. Ausl.

was noch auffallender iſt. Wörtlich: und dieſes iſt noch weniger zu bewundern, d. h., darüber darf man ſich noch weniger wundern. Den Kritikern hat das hinter ἧττον eingeſetzte καί Schwierigkeiten gemacht; Stephan und Baſt wollten es ausſtreichen (wirklich fehlt es auch in einer Wiener u. Vatican. Handſchr.), Wolf und Thierſch aber dem ἧττον es vorſetzen. Man könnte geneigt ſeyn, es für bloße Ausfüllung der Rede zu halten, (ſ. über dieſes angebliche παραπληρωματικὸν Schol. z. Alkib. 1, S. 69. Dorvill. z. Charit. S. 308. und Wolf z. Demosth. Leptin. S. 230); doch ſcheint uns καί nirgends leere Ausfüllung der Rede zu ſeyn, ſondern überall ſeine eigenthümliche Bedeutung zu haben; und zwar ſteht es beim Comparativ in der Bedeutung, die bei den Lateinern etiam hat, heißt alſo noch, wie Alkib. 1. Anf. οὐ σὺ τὴν δύναμιν καὶ ὕστερον πεύσει, Xenoph. Kyrop. I, 6. 37: καὶ πολύ γε μᾶλλον (noch weit mehr). Καί aber kann, wie das lateiniſche etiam (z. B. Cicero Parad. 6, 1: maiore etiam) dem Comparativ vor- oder nachgeſetzt werden.

Salz. Die sophistischen Redner suchten eben dadurch ihre Kunstfertigkeit zu bewähren, daß sie die geringfügigsten Dinge zum Gegenstande ihrer Prunkreden machten. Cicero Brut. 47 (Gorgias) singularum rerum laudationes vituperationesque conscripsit, quod iudicaret hoc oratori esse proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus affligere. Vergl. Plutarch. π. τ. ἀκούειν 13. S. 44. F. Wolf. z. Demosth. Leptin. Prolegom. S. XXXV ff. u. Spalding z. Quintil. Inst. Orat. III, 7. 28. S. 560.

das merkwürdigste. Hier konnte die Uebersetzung von der Urschrift nicht anders als abweichen, wenn sie nicht undeutsch werden sollte. Im griechischen Texte halten wir noch jetzt die Lesart der Wiener und Pariser Handschr. ἀξιομνημόνευτα für die einzig richtige, obgleich die Vaticanische Handschrift Num. 229. die gewöhnliche Lesart ἀξιομνημονεύτων bestätigt und Creuzer z. Plotin. S. 146. sie billigt. Denn ἀξιομνημόνευτος kann, wie b. Xenoph. Symp. I, 1., nur auf die Reden, nicht auf die Redner selbst, gehen, also nur auf ἅ sich beziehen; daher es ἀξιομνημόνευτα heißen muß. Könnte es sich auf die Redner beziehen, dann hätte ἀξιομνημονευτων freilich keine Schwierigkeit. Beides aber, ἀξιομνημονεύτων beizubehalten und es auf die Reden zu beziehen, so daß ἀξιομνημονευτων wegen des vorhergehenden ὧν für ἀξιομνημόνευτα stünde (so faßten es Bast u. a.), widerspricht den Sprachgesetzen; denn wenn auch der Grieche sehr häufig das nachfolgende in Beziehung auf das vorhergehende relative Fürwort setzt (nach ὧν oder οὗ also statt des Accusativs den Genitiv folgen läßt, s. Matthiä's griech. Gramm. S. 656.), so kann dieses doch nur dann statt finden, wenn das Relativ und das nachfolgende Adjectiv oder Substantiv Ein Subjekt bezeichnen, nicht

aber, wenn sich, wie in unsrer Stelle, das Relativ auf ein anderes Subjekt bezieht, als das nachfolgende Adjectiv oder Substantiv. Mit Vergnügen sehen wir, daß auch Bekker ἀξιομνημόνευτα aufgenommen hat.

Eros. In dieser Rede des Phädros hat Platon ohne Zweifel den Charakter der erotischen Reden des Lysias nachgebildet, eben so wie er jeden der hier auftretenden Redner (z. B. den gorgianischen Agathon, s. Hermogen. de form. orat. II. S. 242. Sturm) nach seiner Weise, d. h., nach der Eigenthümlichkeit seiner Ansicht und seines Vortrags, sprechen läßt. Phädros nennt, der herkömmlichen, durch die Dichter und Naturphilosophen verbreiteten Ansicht folgend, den Eros den ältesten aller Götter. Vergl. Hesiod. Theog. 116 ff. Plutarch. Erot. 756. E. F. Oppianos Fischf. IV, 23:

Εἴτ' οὖν ἐν μακάρεσσι παλαίτατος ἐσσὶ γενέθλη.

Argonaut. d. angebl. Orph. 426:

Πρεσβύτατόν τε καὶ αὐτοτελῆ πολύμητιν Ἔρωτα.

Eros ist nehmlich der orphische Phanes, der Sohn der ewigen Nacht (Argon. 15 ff.), als erzeugende Sonne gedacht, folglich eins mit Dionysos (s. Bruchst. d. Orph. VII, 3.), der Erstgebohrne (Πρωτόγονος), vergl. Aristoph. Vögel 695. das. Ausl. Aristotel. Metaphys. I, 4. Lactant. de falsa relig. I, 5. De la Barre in d. Abh. d. Paris. Akad. d. Inschr. Th. 1. S. 206 ff. das. Heyne S. 377. u. Meiners hist. doctr. de vero deo Th. 1. S. 184. Die Naturphilosophen bezeichneten durch Eros die bewegende und einigende Kraft (ἡ κινητικὴ καὶ συναγωγὸς τῶν ὄντων αἰτία bei Sext. Empir. gegen d. Physik. IX. §. 7. S. 549. Vergl. Creuzer's Meletem. I. S. 46.), welche sie auch Ἀφροδίτη oder Φιλία und Φιλότης (im Gegensatze zur trennenden Kraft, der Ἔρις oder dem Νεῖκος) nannten, wie Parmenides und Em-

pedokles (ſ. V. 30 ff. 40 ff. S. 514. Sturz, denſ. S. 214 ff.). Vergl. Plutarch. Erot. S. 756. D. E. F.

keine Eltern. Theokrit. XIII, 2: ὥτινι τοῦτο θεῶν πόκα τέκνον ἔγεντο. Beſtimmter noch Meleager 84, 5. (griech. Anthol. XCI. Th. I.):

Πατρὸς δ' οὐκέτ' ἔχω Φράζειν τίνος· οὔτε γὰρ Αἰθὴρ
Οὐ Χθών Φησι τεκεῖν τὸν θρασύν, οὐ Πέλαγος.

Doch macht Sappho den Eros zum Sohne des Uranos und der Gaea (ſ. Pauſan. IX, 27.) und Ibykos läßt ihn, wie die anderen Dichter, aus dem Chaos entſtehen, ſ. Schol. z. Apollon. Argon. III, 26. Vergl. Valcken. z. Eurip. Bruchſt. S. 161. Ueberhaupt hatten die Alten verſchiedene Sagen über den Urſprung des Eros, ſ. Pauſan. IX, 27. §. 2. Th. III. S. 82. Fac. u. Endocia in Violar. Th. I. S. 158.

Alſo — Göttern. Dieſe Worte ſind, wofür ſie ſchon Heyne (z. d. Abhandl. d. Pariſ. Akad. d Inſchr. Th. I. S. 377.) erklärt hat, offenbar nichts als ein aus des Ariſtoteles Metaphyſik I, 4. geſchöpftes Gloſſem, das mit der ganzen Rede ſo wenig in Verbindung ſteht, daß es vielmehr die natürliche Verknüpfung der Sätze: ἀλλὰ Ἡσίοδος — Φησίν· Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ auflöſt. Denn wenn man auch mit Heindorf, dem Schleiermacher gefolgt iſt, ὅς nach Ἡσίοδος einſetzen wollte, ſo daß das nachfolgende Φησί vor μετὰ τὸ Χάος, das ſonſt ohne alle Verbindung ſteht, auf Ἡσίοδος bezogen würde, können wir dieſe Redewendung und die matte Wiederholung des Φησί erträglich finden? Ein Kritiker oder Abſchreiber, der Stelle des Ariſtoteles eingedenk, hat ohne Zweifel dieſe Randanmerkung gemacht, um auf die Verſchiedenheit der Angaben des Heſiodos und Parmenides hinzudeuten: „Heſiodos ſagt alſo, daß nach dem Chaos dieſe beiden entſtanden ſeien, Gaea und Eros,

Parmenides aber nennt ihn den ersten aller Götter, indem er von seiner Geburt so redet.“ Und nicht bloß die Verbindungslosigkeit dieser Worte mit der übrigen Rede, sondern auch der Ausdruck (das wiederholte Φησί, dann das sinnlose τὴν γένεσιν λέγει und das ohne Subjekt und Erläuterung gesetzte μητίσατο spricht dafür, daß sie ein fremdes Einschiebsel seien. Die Stelle in der Rede des Agathon, wo Hesiodos und Parmenides zusammengestellt werden, beweist, wie wir unten sehen werden, für unsre Stelle nicht das mindeste. Daß die Worte ein Glossem seien, bestätigt ferner auch Stobäos in d. Phys. Ekl. I. S. 154., wo unsre Stelle angeführt ist, jene Worte aber Φησὶ — πάντων mangeln. Außer dem Aristoteles führen Plutarch Erot. 756. E. Sext. Empir. geg. d. Phys. IX, 9. S. 550. Stob. Eklog. I. S. 274. u. a. den Vers des Empedokles an. — Was als Subjekt zu μητίσατο angenommen werden müsse? Ohne Zweifel die Δαίμων ἐν μέσῳ πάντων, ἣ πάντα κυβερνᾷ (nach einem Verse des Parmenides b. Simplik. z. Aristot. Phys. S. 9. S. Fülleborn's Beitr. z. Gesch. d. Philos. St. VI. S. 86 ff.), welche Parmenides, nach dem Zeugnisse des Simplikios, auch θεῶν αἰτίαν nannte, also ohne Zweifel die Ἀφροδίτη (d. i. Φιλία oder Φιλότης, die einigende und zeugende Lebenskraft) wie Plutarch. Erot. 756. F. bestimmt angiebt: διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον, ἐν τῇ κοσμογραφίᾳ γράφων·

Πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μήτίσατο πάντων·

nicht Ζεύς oder der νοῦς, wie Sydenham meinte. Also nahm Parmenides vor dem Eros die Aphrodite, als seine Mutter, an. Wie konnte daher Phädros diesen Dichter anführen, der seiner Behauptung widerspricht, daß Eros

keine Eltern habe und der älteste aller Götter sei (oder sollen wir die Aphrodite für keine Göttin halten?)

Akusilaos von Argos, einer der frühesten historischen Schriftsteller, der in seinen Genealogieen ganz dem Hesiodos folgte (s. Clemens Alex. Strom. VI. 629. A.). Der unkritische Phädros führt, ganz im Geiste der dem Scheine nachjagenden Beredsamkeit, zum Beweise seiner Behauptung, daß Eros der älteste der Götter sei, das Zeugniß eines der berühmtesten und ältesten Dichter, des Hesiodos, und eines der ältesten Historiker, des Akusilaos von Argos an, ohne zu erwägen, daß beide eigentlich nur Eine Person sind, weil Akusilaos den Hesiodos nur in Prosa übertrug, und folgert daraus, daß die fast einstimmige Ansicht der Alten den Eros für den ältesten aller Götter erkläre. Wie gehaltlos diese Beweisführung sei und wie bloß scheinbar das πολλαχόθεν ὁμολογεῖται, leuchtet von selbst ein; aber so mußte Platon den Phädros sprechen lassen, wenn er ihn getreu darstellen wollte. Uebrigens berichtet Damaskios π. ἀρχ. in Wolf's Anecd. gr. Th. III. S. 257: Ἀκουσίλαος δὲ χάος μὲν ὑποτίθεσθαί μοι δοκεῖ τὴν πρώτην ἀρχήν, ὡς πάντη ἄγνωστον.

der älteste. Auch dieser Uebergang ist bloß rednerische Wendung, wie wir sie vorzüglich in der Rede des Agathon häufig wiederfinden; daher wir in diesen Worten keinen strengen Zusammenhang mit dem Folgenden suchen dürfen, wie Bast gethan hat S. 16. Das bloße πρεσβύτατος könnte, da ἐν τοῖς πρεσβύτατός (so lesen nehmlich die Wiener Handschriften statt πρεσβυτάτοις) kurz vorhergeht, anstößig erscheinen, und man geneigt seyn ἐν τοῖς (das leicht ausfallen konnte, da es kurz vorhergeht) πρεσβύτατος δὲ ὤν (δέ an der dritten Stelle darf nicht auffallen, s. Poppo's Observ. critt. in Thucyd. S.

30.) zu verbessern. Der Sinn wäre dann dieser: „der älteste aller Götter (denn so muß ἐν τοῖς mit dem Superlativ ausgedrückt werden; über diesen Sprachgebrauch s. Herman. z. Viger. S. 765. Matthiä's griech. Gramm. S. 403 ff. und Schäfer z. L. Bos griech. Ellips. S. 380. ff. Eben so verbessere man im Vorhergehenden: der älteste aller Götter zu seyn; denn daß Phädros dieses sagen wollte, also überall ἐν τοῖς πρεσβύτατος zu schreiben sei, geht aus der Rede des Agathon hervor, wo der Behauptung des Phädros, daß Eros älter sei, als die ältesten Götter, als selbst Japetos und Kronos, diese entgegengesetzt wird, daß er der jüngste unter den Göttern sei), ist er uns auch der größten Güter Urheber." Zwischen den beiden Gliedern findet keine Causalverbindung statt, so daß der zweite als Folge und Wirkung des ersten gedacht werden könnte, sondern bloße Aneinanderfügung verherrlichender Beiwörter (der Nachdruck liegt nehmlich auf den Superlativen πρεσβύτατος und μεγίστων); die Redeform πρεσβύτατος δὲ ὢν oder ἐν τοῖς πρεσβύτατος δὲ ὢν, μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιός ἐστιν, hat aber den Schein, als sei die Verknüpfung des zweiten Satzes mit dem ersten wahre Causalverbindung; also ist die Redeweise sophistisch.

Anverwandtschaft. Εὐγένεια, das Wyttenbach Epist. crit. S. 9. vermuthete, hat sehr viel für sich; denn in unzähligen Stellen wird εὐγένεια, als eins der vornehmsten Güter des Lebens, mit Würde, Reichthum, Macht u. a. zusammengestellt; so Eurip. Troi. 691. Euthydem. 279. B. Gorgias in d. Lobr. auf d. Helen. S. 93. Th. VIII: οἱ μὲν πλούτου μεγέθη — οἱ δὲ εὐγενείας εὐδοξίαν — ἔσχον. Eben so Aristot. Polit. IV. 8. V, 1. Rhetor. II, 12. Kebes Gem. 8. Sext. Empir. geg. d. Rhetor. II. §. 104. S. 308. Plut.

in Wolf's Anecd. gr. Th. IV. S. 180. u. a. Doch können wir allen diesen und ähnlichen Stellen folgende Platonische (Polit. VI, 6. 491. C.) entgegensetzen: Ἔτι τοίνυν — πρὸς τούτοις τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ πάντα φθείρει καὶ ἀποσπᾷ, κάλλος καὶ πλοῦτος καὶ ἰσχὺς σώματος καὶ ξυγγένεια ἐρρωμένη ἐν πόλει καὶ πάντα τὰ τούτων οἰκεῖα.

beides. Im Griechischen bezieht sich τὴν ἑαυτῶν grammatisch auf das vorhergehende πόλιν, als das allgemeinere, doch muß es dem Sinne nach auf beides bezogen werden. Uebrigens hat Phädros den Gedanken, daß ein Heer, von Lieblingen und Liebhabern gebildet, das furchtbarste seyn müsse, ohne Zweifel vom Pausanias (über dessen erotische Schrift oder Rede s. Platon's Leb. u. Schrift. S. 315) entlehnt, und zwar aus dessen Vertheidigung der sinnlichen Liebe geschöpft; Xenophon Symp. VIII, 32: καίτοι Παυσανίας γε — ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων εἴρηκεν, ὡς καὶ στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἐραστῶν. Der Wunsch dieser Erotiker ging später in Erfüllung; denn die heilige Schar, mit welcher der Thebäer Pelopidas die Lakedämonier bei Leuktra schlug (Olymp. 102, 2. 371 v. Chr.), bestand aus 300 Liebhabern und Geliebten; s. über diesen ἱερὸς λόχος Plutarch. Leb. d. Pelop. S. 289. Athen. XIII. S. 27. 178. Th. V. Davies z. Max. Tyr. XXIX, 2. S. 587. u. Perizon. z. Aelian. III, 9. Doch war dieser ἱερὸς λόχος des Pelopidas ohne Zweifel nicht das erste Beispiel; denn schon früher, im heroischen Zeitalter, finden wir ähnliche Waffenverbrüderungen und eine ächte, wahrhaft heroische, Männerliebe, welche, wie die spätere philosophische (Sokratische), Bildung bezweckte; der Verehrte nehmlich, an welchen sich der Geliebte innigst anschloß, war für diesen das Vorbild des edlen und tapfern Heroismus, dem er nachstrebte.

Die griechische Mythologie bezeugt uns, daß schon im frühesten Alterthume diese Heldenliebe (die wir auch bei andern kriegerischen Völkern finden, z. B. bei den Celten, s. Diodor. V, 32. das. Wesseling. Athen. XIII. S. 182.) blühte (vergl. Xenoph. Gastm. VIII, 31.), und Beispiele solcher Waffenverbrüderungen stellt uns auch vor der heiligen Schar des Pelopidas das historische Zeitalter auf. So erzählt uns Xenophon in d. Anabas. VII, 4. 8. vom Olynthier Episthenes: λόχον ποτὲ συνελέξατο, σνοπῶν οὐδὲν ἄλλο, ἢ εἴ τινες εἶεν καλοί, καὶ μετὰ τούτων ἦν ἀνὴρ ἀγαθός. Eben so berichtet Xenophon im Gastm. VIII, 34 (ohne Zweifel aus der Schrift des Pausanias), ὡς ταῦτα ἠνωκότες εἶεν καὶ Θηβαῖοι καὶ Ἠλεῖοι· συγκαθεύδοντας γοῦν αὐτοῖς ὁμοίως (so schreiben wir für ὅμως, s. Orelli in Isokr. S. 548) παρατάττεσθαι ἔφη τὰ παιδικὰ εἰς τὸν ἀγῶνα. Den ἱερὸς λόχος des Pelopidas konnten weder Platon noch Xenophon anführen; und wie hätte Phädros beim Gastmahle des Agathon einer Begebenheit gedenken können, die um 46 J. später erfolgte? Anders verhält es sich mit dem Anachronismus, den Platon dem Komiker Aristophanes zuschreibt.

denn sähe er. Vergl. Phädim. in griech. Anthol. Th. 1. S. 192. Onosand. Strateg. 24. S. 39. das. Rigalt., auch Aeschin. geg. Timarch. S. 148 ff. Th. III.

vollends. Der Text ist unverderbt; καὶ μὴν — γέ ist, wie weiter unten S. 202. B., ja auch, d. h., in diesem Zusammenhange, vollends, und die abgebrochene Rede, die mit einem allgemeinen Satze endet (οὐδεὶς οὕτω κακὸς ff.), charakterisirt treffend den Phädros als leidenschaftlichen Erotiker, den der Gedanke, daß der Liebhaber den Geliebten verlassen und ihm in der Gefahr nicht beistehen sollte, empört und fast außer sich setzt.

Homer. Iliad. X, 482. vom Diomedes:
τῷ δ' ἔμπνευσε μένος γλαυκῶπις Ἀθήνη.
und XV, 262. vom Hektor:
Ὡς δ' εἰπὼν (Apollon) ἐμπνευσε μένος μέγα ποιμένι λαῶν.
Vergl. Plutarch. üb. die Wachs. d. Tug. S. 452. C. Nach ἐρῶσι wollte Herr Orelli (Isokr. S. 325.) wegen des vorhergehenden ἐνίοις noch πᾶσι einsetzen; doch liegt dieses schon in τοῖς ἐρῶσι, das ohne Beisatz mehr Nachdruck hat.

nicht bloß Männer. Ohne Grund haben die Kritiker die gewöhnliche Lesart οὐ μόνον ὅτι ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ γυναῖκες angefochten. Stephan wollte schreiben οἱ μόνον οἱ ἄνδρες (dann müßte im Folgenden mit den Wiener Handschriften N. 21 u. 126. ἀλλὰ καὶ αἱ γυναῖκες geschrieben werden, s. Bast S. 105); Fischer wollte μόνον als Glossem ausstreichen, und Wolf tilgte es wirklich. Doch beachte man diese Stellen: Xenoph. Denkw. II, 9. 8: οὐχ ὅτι μόνος ὁ Κρίτων ἐν ἡσυχίᾳ ἦν, ἀλλὰ καὶ οἱ Φίλοι αὐτοῦ, u. Aristot. Polit. VII, 11. (10. §. 8. S. 292. Schneid.): εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ ὅτι τείχη μόνον περιβλητέον, ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπιμελητέον, ὅπως ff. Μόνον ist für den Sinn des Satzes wesentlich, und οὐχ ὅτι (nehmlich οὐ λέγω ὅτι, s. Tyrwhitt z. Aristot. Poet. S. 128.) hellenischer Sprachgebrauch, s. Schäfer z. L. Bos griech. Ellips. S. 775 ff.

davon. Mit Recht scheinen uns schon die älteren Kritiker die Worte ὑπὲρ τοῦδε τοῦ λόγου (Darmst. Handschr. ὑπὲρ τούτου τοῦ λόγου) für ein Glossem gehalten zu haben; denn nicht bloß ὑπὲρ τοῦδε (s. Wyttenb. Bibl. crit. Th. III. B. IV. S. 11. u. Anm. z. Select. Hist. gr. S. 360. Zus. z. später. Ausg. S. 451), sondern auch λόγου ist als Erklärung des vorhergehenden τούτου zu betrachten. Heindorf z. Protag. 471. war jedoch anderer Mei-

nung, und erklärte diese Worte so: ut dicto huic fidem conciliaret, was uns gekünstelt dünkt. — Das nachfolgende εἰς τοὺς Ἕλληνας ist nicht für ἐν τοῖς Ἕλλησι gesetzt (wie es Hemsterhuis z. Aristoph. Plut. S. 456. und Wolf erklärt haben) und auf μόνη zu beziehen, sondern es steht, nicht ohne Nachdruck, für den Dativ (εἰς ist nehmlich vor, coram); so Protag. 312. A: οὐκ ἂν αἰσχύνοιο εἰς τοὺς Ἕλληνας αὑτὸν σοφιστὴν παρέχων; Menex. 239. A: πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἔργα ἀπεφήνατο εἰς πάντας ἀνθρώπους. Gesetz. XII, 6. S. 951. C: εἰ μέλλει τὸ τῶν νομοφυλάκων δεῖγμα εἰς τὰς ἄλλας μεθήσειν πόλεις. Vergl. Bergler z. Alkiphr. S. 235. u. Fischer z. Weller Th. III. B. II. S. 145. ff.

Alkestis, die Gemahlin des Königs Admetos, weihte sich für ihren Gatten dem Tode, um ihn zu retten, und wurde zur Belohnung ihrer heldenmüthigen Liebe auf die Oberwelt zurückgesendet, s. Eurip. Alkest. Apollod. I, 9. 15. das. Heyne Observv. S. 68. Hygin. 51. Eudocia in Violar. S. 20. ff. Dieses, daß Herakles die Alkestis gerettet haben soll, verschweigt Phädros als seinem Zwecke nicht entsprechend; denn seine Absicht geht dahin zu zeigen, daß auch die Götter die Großthaten der Liebenden ausgezeichnet belohnen. noch Vater und Mutter. Eurip. Alkest. 15:

Πάντας δ' ἐλέγξας καὶ διεξελθὼν φίλους
Πάτερα, γεραιάν θ', ἣ σφ' ἔτικτε, μητέρα,
Οὐχ εὗρε πλὴν γυναικός, ἥτις ἤθελε.
Θανεῖν πρὸ κείνου.

Orpheus, der Sohn des Aeagros (nach andern des Apollon) und der Muse Kalliope (s. Schol. z. Apoll. Argon. I, 23. u. z. Pindar's Pyth. IV, 313), ging, wie die Fabel sagt, in die Schattenwelt hinab, um seine Gattin Eurydike von den Göttern des untern Reichs zu

erflehen; diese, von seinem Leyerspiele gerührt, erhörten endlich sein Gesuch, verboten ihm aber, sich nach ihr umzusehen; der sehnsüchtige schaut nach ihr und — die Gemahlin entschwindet. Auch hier folgt Phädros nur den, wenn auch von den gewöhnlichen Erzählungen abweichenden, Angaben, die dem besonderen Zwecke seiner Rede entsprechen. Der Vorwurf nehmlich, den er dem Orpheus als Kitharspieler macht, daß er sich vor dem Tode gefürchtet habe, lebend also in die Unterwelt hinabgestiegen sei, weßhalb ihn auch die Götter bestraft hätten, deutet auf den alten Streit der Anhänger des Dionysos oder Bakchos (also der Flötenspieler) und der Verehrer des Apollon (der Leyer- und Kitharspieler) hin (s. oben); und ins Besondre war es Aeschylos, der in seinem Trauerspiele Βασσαρίδες (d. i., die Bakchantinnen, s. Hesych. u. über die Benennung Moser z. Nonnos S. 248.) den Orpheus als Verächter des Dionysos und Verehrer des Apollon darstellte, und die Sage ausschmückte, daß ihn Dionysos zur Strafe von den Bakchantinnen habe zerreißen lassen (s. Eratosthenes Katasterism. 24. S. 19. das. Schaubach S. 103); dagegen ihn andere zum Gründer der Orgien machen und die Knabenliebe als Ursache seines Todes (durch die Hand der thracischen Weiber) angeben. Ohne Zweifel bezieht sich auch dieser Mythe auf den Acker- und Weinbau, an welchen sich der älteste Cultus anknüpfte (und zwar an jenen der reinere und besonnenere, an diesen aber der enthusiastische).

Achilleus. Vergl. Pindar. Olymp. II, 143. Nem. I, 12. Lukian's wahrh. Gesch. II. §. 19. Ueber die Inseln der Seligen s. Gatacker z. M. Antonin. X. §. 8. S. 295. u. Heyne's Opusc. acad. Th. I. S. 395 ff. Ueber die Heldenliebe des Achilleus und Patroklos s. Fabric. z. Sext. Empir Pyrrh. Hypotyp. III, 24.

S. 176. Solan. z. Lukian. Erot. §. 54. Dem Homer folgend (Il. XI, 786. Vergl. Politian. Miscell. 45. in Thesaur. crit. von Gruter Th. I. S. 59.), macht Phädros den Patroklos, als den älteren Helden, zum Liebhaber, dagegen Aeschylos (s. Athen. XIII. S. 174. Th. V.), dem die übrigen griechischen Tragiker folgten (s. Heyne z. Iliad. XI, 786. Th. VI. 260), den Achilleus als Liebhaber darstellte. Also auch hier weicht Phädros, dem besonderen Zwecke seiner Rede gemäß, von der gewöhnlichen Ansicht ab (denn die Darstellungsweise der attischen Tragiker müssen wir für die bei den Attikern gewöhnliche halten; daher auch Xenophon ihr folgte Sympos. VIII, 31: ὡς παιδικοῖς Πατρόκλῳ). Darum auch rechtfertigt er seine abweichende Behauptung, daß nicht Patroklos, sondern Achilleus der Geliebte gewesen sei, durch Polemik gegen den Aeschylos, worin er, seinem Homer folgend, dessen Verehrer er war, mit fast pedantischer Genauigkeit die Gründe einzeln angiebt, warum man den Achilleus für den Liebling halten müsse: er war ja schöner als Patroklos, selbst als alle übrigen Helden; auch war er noch unbärtig; überdies weit jünger, als Patroklos. Der Satz also: Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ — Ὅμηρος, welchen Valckenaer (Diatrib. in Eurip. relig. S. 13), nach ihm Wolf, Schleiermacher und Hartmann (s. Beck's Comment. societ. philot. Lipс. Th. I. B. I. S. 162 ff.) für unächt erklärten, steht nach unsrer Ueberzeugung in sehr gutem Zusammenhange mit der Rede des Phädros, entspricht ganz dem Zwecke des Redners, und charakterisirt überdies den Phädros als pedantischen Erotiker, der fast ängstlich bemüht war, seine Ansichten von der Liebe, ins Besondre die, daß der Liebhaber gleichsam ein höheres Wesen sei, dem der Liebling nicht bloß huldigen, sondern auch so ergeben seyn

müsse, daß er ihm alles opfere, durch das Zeugniß der alten Dichter, vorzüglich des Homer, zu bekräftigen. Mit Recht haben daher Bast S. 108 ff. Heyne z. Homer am angef. O., Böckh (de simult. quae Platoni c. Xenoph. intercess. fertur S. 17.) und Orelli in Isokr. π. τ. ἀντιδ. S. 325. diese Stelle in Schutz genommen. Auch das ἀλλὰ γάρ spricht für die Aechtheit dieses Beisatzes; denn Phädros will sagen: „Achilleus wurde von den Göttern so ausgezeichnet belohnt, weil er als Liebling (nicht, wie Aeschylos falsch behauptet, als Liebhaber) seinen Patroklos rächte, und nicht allein für ihn starb, sondern auch ihm nachstarb; denn vor allen belohnen es die Götter, wenn der Liebling dem Liebhaber huldigt, und zwar dieses weit mehr, als wenn der Liebhaber dem Lieblinge Ergebenheit beweist.“

110 von Gott erfüllt. Man vergl. die Stellen im Phädros, wo Sokrates die erotische Begeisterung des Phädros persiflirt. Wie gemein, selbst in Vergleichung mit dem Phädros, redet Sokrates im xenophontischen Gastmahle von der Liebe! Dem Phädros ist der Liebhaber, von Liebe begeistert und entzückt, ἔνθεος, dem xenophontischen Sokrates ist er μεθίων ὑπὸ τῆς Ἀφροδίτης, der Geliebte dagegen νήφων, s. VIII, 21. Uebrigens hat diese Stelle Plutarch. Leb. d. Pelopid. 287. D. vor Augen gehabt.

als die Alkestis. Alkestis nehmlich opferte sich als Liebende für ihren geliebten Gemahl auf, Achilleus aber als Geliebter für seinen Liebhaber Patroklos. Mit Wolf fanden Bast, Schütz (Lectt. Plat. Part. I.) und Heyne (z. Homer XI, 785. Observv. VI. Th. S. 260.) die Worte τῆς Ἀλκήστιδος anstößig; Schütz wollte τῆς Ἀλκήστιδος, das auch Heyne für ein Glossem erklärte, aus-

streichen oder τὸν τῆς Θέτιδος dafür schreiben. Der Zusammenhang und die Absicht der Rede des Phädros (die dahin geht, den Liebhaber zu erheben und den Geliebten durch Verheißung des herrlichsten Lohns zu unbedingter Ergebenheit gegen den Liebhaber zu bewegen) blieb, wie es scheint, diesen Gelehrten verborgen. Mit Recht erklärten sich Schneider z. Xenoph. Symp. S. 215. und Orelli z. Isokr. S. 325. für die Aechtheit dieser Worte.

Pausanias, aus dem Keramikos (ὁ ἐκ Κεραμέων, Meurs. de popul. Attic. Th. IV. Thesaur. gr. antiq. S. 730.), der Liebhaber des jungen Tragikers Agathon (s. Protag. 315. D. Aelian Verm. Gesch. II. 21. das. Perizon. u. a.), trat in einer erotischen Schrift oder Rede als Vertheidiger der sinnlichen Liebe auf; Xenophon (Sympos. VIII, 32. 34.) führt mehreres aus ihr an, das mit einigen Stellen unsrer Rede (z. B. 182. B.) und der Rede des Phädros (s. 178. E.) fast wörtlich übereinstimmt; daher wir ohne Zweifel annehmen müssen, daß auch Platon diese Schrift oder Rede des Pausanias vor Augen hatte und benutzte, um den Redner nach seiner Ansicht und Weise sprechen zu lassen. S. Platon's Leb. u. Schrift. S. 315.

Die mutterlose, uranische Liebe. Vergl. Xenoph. Symp. VIII, 9. Marian. Epigr. I. 5. griech. Anthol. Th. III. S. 211. Plotin. Ennead. III, 5. S. 293. B. C. 295. Stob. Ekl. I. S. 272 ff. Elmenhorst z. Apulej. S. 328 ff. Ausl. z. Fulgent. Mythol. II, 4. Warton z. Theokr. Epigr. XIII. Wernsdorf z. Himer. S. 180. 262 ff. u. Larcher üb. d. Venus S. 8 ff. 63 ff.

Es sind nun zwar alle Götter u. s. w.

Um dem Vorwurfe der Gotteslästerung auszuweichen, und dennoch den himmlischen und irdischen Eros zu unterscheiden, knüpft Pausanias seine Auseinandersetzung an diese allgemeinen Sätze an, daß Eros, als Gottheit, wohl unbedingt zu preisen sei, dieses aber, wie er verehrt werde (d. h., die Art und Weise des Liebens) unterschieden werden müsse; also Eros, als Gott (die Liebe an sich oder im Allgemeinen) sei preiswürdig, unter den beiden Arten seiner Huldigung aber sei bloß die eine, welche dem edlen Zwecke der Geistesbildung nachstrebte, preiswürdig. Wir tilgen das zweite οὐν, das auch Ficin nicht anerkennt, der so übersetzt: laudare quidem deos omnes decet, sed utriusque Amoris opera distinguenda. Bast wollte οὖν in οὐ verwandeln, Orelli aber (Isokr. S. 326.) hielt den ganzen Satz für ein Glossem, und meinte, daß die Worte ἐπαινεῖν οὖν δεῖ πάντας θεούς zuerst dem Rande beigeschrieben und dann an dem Orte eingeschaltet worden seien, wo sie sich durch μέν und δέ hätten anpassen lassen. Für εἰπεῖν könnte man διελεῖν (was Ficin ausgedrückt hat) vermuthen; doch entspricht das εἰπεῖν der unbestimmten Allgemeinheit des ganzen Satzes.

sie für sich selbst betrachtet. Das Particip πραττομένη steht freilich ganz überflüssig da, wenn man es als bloße Wiederholung des vorhergehenden πρᾶξις betrachtet, faßt man aber πραττομένη im eigentlichen Sinne, so widerspricht es dem Zusammenhange des Satzes; denn Pausanias will sagen: „keine Handlung ist, für sich und im Allgemeinen betrachtet, schön oder häßlich, sondern sie wird erst schön oder häßlich, je nachdem sie verrichtet wird; also die Handlung (πρᾶξις ἀφ' ἑαυτῆς, für sich, d. h., abgesehn von der Art, wie sie verrichtet wird) ist für sich weder schön noch häßlich,

als πραττομένη aber oder ἐν τῇ πράξει wird sie das eine oder das andere.“ Wir treten daher Stephan's Meinung bei, daß πραττομένη als ein den Worten αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς zur Erklärung beigesetztes Glossem ausgestrichen werden müsse; dazu kömmt, daß wir πραττομένη weder in Ficin's Uebersetzung, noch bei A. Gellius Noct. Att. XVII, 20., wo unsre Stelle in das Lateinische übergetragen ist, ausgedrückt finden. Uebrigens haben nicht allein die Verfasser des Menon S. 88. C. D. und des Eryxias S. 397. E., sondern auch Isokrates (Archid. S. 123. Korans) denselben Gedanken ausgesprochen: οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐστὶν ἀποτόμως οὔτε κακὸν οὔτ' ἀγαθόν, ἀλλ' ὅπως ἄν χρήσηταί τις καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς καιροῖς, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὸ τέλος ἐκβαίνειν ἐξ αὐτῶν. Vergl. Panathen. S. 279. Demosth. Erot. S. 158. A. Hier. Wolf. u. Aristot. Polit. VII, 14. (13. §. 5. S. 300. Schneid.).

die unverständigsten. Eine Pariser und zwei Wiener Handschriften bestätigen die Vermuthung von Schütz, daß für ἀνοητοτάτων zu lesen sei ἀνοητοτάτως; dennoch widerspricht dieses andern Stellen, wie dem Folgenden: νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες; dann: ἐπειδὰν ἤδη ἀρχωνται νοῦν ἴσχειν — ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον; eben so im Phädros 239. B: μηχανᾶσθαι, ὅπως ἂν ᾖ πάντα ἀγιοῶν (ὁ) ἐρώμενος. — Den Beisatz καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τῶν παίδων ἔρως haben mit Recht schon Wolf und Schütz für ein Glossem erklärt; er stört nicht allein den Zusammenhang der Rede, und ist ein überflüssiger, hier nicht zur Sache gehöriger Zusatz, sondern steht auch mit dem Nachfolgenden in Widerspruch; denn die Knabenliebe wird erst im folgenden Satze als eine Wirkung jener uranischen, älteren und sittsamen Aphrodite angegeben: ὅθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἐπιπνοι. — Weiterhin lesen wir πρεσβυτέρας ὕβρεώς τ' ἀμοίρου. Bast S. 27. wollte

ἄμοιρος schreiben, was Orelli z. Isokr. S. 326. billigte; da jedoch das Ganze Charakteristik der beiden Aphroditen, der gemeinen und der uranischen, ist, so paßt ἄμοιρος, das sich auf den Ἔρως beziehen würde, nicht in den Zusammenhang der Rede; wollte man es, wie Bast und Orelli gethan, auf das vorhergehende Ὁ μὲν οὖν τῆς πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθῶς πάνδημός ἐστι beziehen, so daß ὁ δὲ Οὐρανίας — ὕβρεως ἄμοιρος der Gegensatz zu dem ersten wäre, so würde diese Verbindung zu hart seyn, weil uns die nachfolgenden Sätze: καὶ οὗτός ἐστιν — ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι — ὅθεν δὴ ξυμβαίνει — ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τ. θεοῦ, den ersten ganz vergessen lassen. Uebrigens kömmt nach dem Sinne des Pausanias das ὑβριστικὸν der gemeinen Aphrodite zu, als der jüngeren und wegen ihrer Gemeinschaft mit dem weiblichen Geschlechte (als Tochter des Zeus und der Dione), die uranische dagegen ist, als die ältere und bloß am männlichen Geschlechte Theil habende (die mutterlose Tochter des Uranos) die sittsame. Ficin scheint ἄμοιρος zu bestätigen; doch hat er hier zu frei übersetzt, als daß wir aus seiner Uebertragung mit Sicherheit auf die Lesarten, die er vorgefunden, schließen könnten; sie lautet nehmlich so: Affectus enim huiusmodi a Venere illa iuniore et utriusque sexus in generatione participe fluit. Amor autem qui coelestem sequitur Venerem, quae non feminae, sed masculi tantum sexus in generatione est particeps, ipse quoque genus respuit masculum. Deinde quoniam antiquioris Veneris pudicaeque est comes, et ipse petulantiae omnis est expers.

in die Zeit des Bartwuchses; diese nehmlich ist nach dem Homer (s. Odyss. X, 279. Vergl. Protagor. Anf.) χαριεστάτη ἥβη. Pedantisch erscheint uns diese Zeitbestimmung (daher Schütz diesen Satz für unterge-

schoben erklärte), sie entspricht aber ganz dem Charakter des Pausanias, dieses systematisirenden Erotikers.

getäuscht haben. Orelli 11. (Isokr. S. 327.) verbessert εἶτ' ἀφροσύνῃ λαβόντες; ohne Grund. Die Worte müssen so abgetheilt werden: ἀλλ' οὐκ, ἐξαπατήσαντες, ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον, καταγελάσαντες οἰχήσεσθαι, ἐπ' ἄλλον ἀποτρέχοντες. Καταγελάσαντες οἰχήσεσθαι wird näher bestimmt durch ἐπ' ἄλλον ἀποτρέχοντες; dem καταγελ. οἰχήσεσθαι geht vorher ἐξαπατήσαντες (nachdem sie den Jüngling getäuscht haben), welches näher bestimmt wird durch das beigefügte ἐν ἀφροσύνῃ λαβόντες ὡς νέον (indem sie ihn, den jugendlichen, unverständig fanden; λαμβάνειν ist deprehendere, wie in dem Gesetz. IX. 854. D. u. a.). So liebt es der griechische Sprachgebrauch, dem einen Participium ein anderes beizufügen, wodurch das erste erklärt, bestimmt oder bewiesen wird, s. Boissonade z. Philostrat. S. 331. u. uns. Anm. z. d. Gesetz. S. 222.

verwendet würde. Was die Pariser und Wiener Handschriften haben, ἀναλίσκοιτο ist zwar dem attischen Sprachgebrauche nicht zuwider (denn der Optativ steht in Sätzen, wo das Präteritum vorhergeht, nach ἵνα, ἵνα μή. z. B. Polit. III. 407. D: ἵνα μὴ τὰ πολιτικὰ βλάπτοιντο, u. a.), doch halten wir ἀνηλίσκετο für richtiger, weil es die Sache allgemeiner ausdrückt und als dauernd bezeichnet, s. Markland z. Lys. Red. S. 43., vornehmlich Hermann z. Viger. S. 806.

dazu. Die ächte Lesart ist τὸ τοιοῦτον, nicht τῶν τοιούτων, was Wolf aus der zweiten Baseler Ausg. aufgenommen und auch Schleiermacher befolgt hat. Den Sprachgebrauch ἀναγκάζειν und προσαναγκάζειν τινά τι haben Bast S. 112. und Heindorf z. Phädr. S. 235. zur Genüge erläutert.

jemand. Lysias nehmlich in seiner erotischen Rede (s. Phädros). Doch mußte diese Behauptung allen eigen seyn, welche die gewöhnliche Päderastie für schändlich erklärten; daher hat τινάς, das Fischer vermuthete, die Wiener Handschriften bestätigen und Bekker aufgenommen hat, viel für sich. Auch hat Ficin τινας ausgedrückt: unde orta est illorum sententia, qui turpe, ajunt amatoribus obsequi; und besser schließt sich das nachfolgende λέγουσι an (obgleich der Plural an sich auch nach dem collectiv gesetzten τις stehen kann).

in Lakedämon. Bei den Lakedämoniern und Kretern war die Knabenliebe, wenn sie, von sinnlicher Lust entfernt, Bildung des Jünglings bezweckte, nicht nur erlaubt, sondern wurde auch für rühmlich und edel gehalten; Xenoph. üb. d. Laked. Staat II, 14: Λυκοῦργος — καλλίστην παιδείαν ταύτην ἐνόμιζεν, vergl. Symp. VIII, 35. Plutarch. Λακεδ. ἐπιτηδ. 237. B. Aelian. Verm. Gesch. III, 10. 13. das. Perizon. „In Athen und Lakedämon," will Pausanias sagen, „ist die Knabenliebe weder unbedingt verboten noch unbedingt erlaubt, d. h. nur die edle ist erlaubt, die unedle, sinnliche aber verboten; in den Ländern, wo es keine Redner giebt, wie in Elis und Böotien, ist sie ohne Unterschied erlaubt, in den despotischen Staaten aber unbedingt verboten." Ueber Böotien, die als Päderasten berüchtigten Thebäer und über Elis vergl. Xenoph. Symp. VIII, 35. üb. d. Laked. Staat II, 13. Plutarch. π. παίδ. ἀγωγ. S. 11. F. Aelian. Verm. Gesch. XIII, 5. Sext. Empir. Pyrrh. Hypotyp. III, 24. §. 199. das. Fabric. Maxim. Tyr. XXVI, 8. S. 317. das. Dav. S. 598., und im Allgemeinen über die Knabenliebe der Spartaner und Kreter Strabon X, S. 297 ff. Th. IV. Servius z. Virgil. Aen. X, 325. u. Wetsten. z. N. T. Th. II. S. 26.

in Jonien. Das nachfolgende ὅσοι setzt einen Dativ voraus, auf den es sich beziehen könnte, und da es den Worten αἰσχρὸν νενόμιστα, nachsteht, so kann es sich nicht allein auf ἄλλοθι beziehen (wenn man nehmlich ἄλλοθι statt ἐν ἄλλοις gesetzt annimmt, wie es Bast in Epist. critic. S. 238. Anm. 96. erklärt), sondern es muß auch auf τῆς Ἰωνίας zurückgehen, ohne Zweifel also τῆς in τοῖς verwandelt werden; οἱ Ἰωνίας, die von Jonien, sind die Joner; denn so drückt der Grieche das von bei Städten und Ländern bloß durch den Genitiv aus. Zu den von S. 228. angeführten Beispielen können diese noch gesetzt werden: Polit. VI, 494. C: μεγάλης πόλεως ὤν, u. Dion Chrysost. Red. IX. S. 124, D: Ἰωνίας τε καὶ Σικελίας Ἰταλίας ὅσοι παρῆσαν.

die Herrscher. Man vergl. mit dieser Stelle Aristotel. Polit. V, 11. (8. §. 2. Schneid.), Athen. XIII. S. 178 ff. 180. Th. V. u. Maxim. Tyr. XXVI, 2. S. 309.

treiben die Philosophie und Gymnastik. Beide stehen in wesentlicher Verbindung mit der Knabenliebe; denn von den Gymnasien gieng eigentlich die Knabenliebe aus (s. Aristoph. Wolk. 973. Gesetz. I. S. 636. B. Cicero Tusc. Disput. IV, 33. Athen. XIII. 602. D. Plutarch. Erot. 751. F ff. Xenoph. v. Ephes. III, 2.), und die edle bezweckte philosophische Bildung.

vor allen am meisten. Unnöthig, will Schleiermacher πάντα in ταῦτα verwandeln; denn μάλιστα τὰ τἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρως ist, nach dem griechischen Sprachgebrauche, vor allen übrigen am meisten.

Aristogiton und Harmodios, jener der Liebhaber, dieser der Geliebte, welchen Hipparchos, des Pisistratos Sohn, zu gewinnen suchte, machten, der gewöhnlichen Angabe zu Folge, der Herrschaft der Pisistra-

tiden ein Ende; eigentlich waren es die Alkmäoniden, welche Athen befreiten; denn nach des Hipparchos Tode war die Herrschaft des Hippias, der seinen Bruder zu rächen suchte, um so drückender, s. Herodot V, 55. 62. vorzüglich VI, 113. Vergl. Thukyd. VI, 54. Perizon z. Aelian. Verm. Gesch. XI, 8. Valkenaer z. Herod V, 55. Th. VI, B. I. S. 51 ff. Schweighäus. u. Ilgen z. d. Ekol. S. 47 ff.

115 von der Philosophie, d.h., so daß jeder Gesittete und Gebildete den größten Vorwurf ihm darüber machen würde. Der griechische Ausdruck scheint einem poetischen oder rednerischen nachgebildet zu seyn, Φιλοσοφίας also (Φιλοσοφία, im Allgemeinen, das Streben nach geistiger, d.i., wissenschaftlicher und sittlicher Bildung) gewiß ächt (das Abstracte steht für das Concrete, Φιλοσοφίας also für των Φιλοσόφων) Schleyermache vermuthete daß Φιλοσοφίας aus der Stelle S. 184. D. genommen und zu τοῦτο hinzugeschrieben, dann aber zum Folgenden gezogen worden sei; und dieses scheint Bekkern bewogen zu haben, es in Klammern einzuschließen.

ihr Liegen an der Thür. Der griechische Text ist offenbar verderbt, denn zu ποιμήσεις und δουλείας δουλεύειν vermissen wir ein Particip (auch die vorhergehenden Participe ποιούμενοι und ὀμνύντες erfordern dieses); man müßte denn mit Wolf, was über alles hart wäre, δουλεύειν auf das vorhergehende ἐθέλει beziehen. Auch das ἐθελοντὰς δουλείας läßt sich nicht vertheidigen, weil ἐθελοντής nur mit Wörtern männlichen Geschlechts verbunden wird (ἐθελοντήν, das man dagegen anführen könnte, wie b. Herodot I, 5: οὕτω δὴ ἐθελοντὴν αὐτὴν, nehmlich τὴν Ἰοῦν, τοῖσι Φοίνιξι συνεκπλῶσαι, ist als Adverbium zu fassen, wie Herod. VI, 25: τὰς μὲν ἐθέλοντὴν τῶν πολίων ὑπόνυψάσας). Die Wiener Handschrift schreibt ἐθέλοντες, das Bekker aufgenommen

hat, und dieses giebt uns Aufschluß über die Entstehung der gewöhnlichen Lesart. Wir vermuthen nehmlich, daß die ursprüngliche Lesart diese war: καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις καὶ ἐθελονταὶ δουλείας δουλεύοντες: Lagerungen vor der Thür und freiwillig Dienste leistend, wie sie kein Knecht leisten würde. Zu κοιμήσεις ist dann aus dem nachfolgenden δούλευόντες ein anderes Participip zu ergänzen, oder vielmehr beide κοιμήσεις und δουλείας beziehen sich auf das eine δουλεύοντες, weil sie einen Begriff, den der Knechtschaft, der niedrigen Dienstleistung, ausdrücken (vergl. Phädros 252. A.); denn auch das κοιμᾶσθαι ἐπὶ θύραις ist eine δουλεία: einem Knechte oder niedrigen Sklaven nur zukommend. Ἐθελονταὶ erklärte man durch ἐθέλοντες oder verwechselte es damit (denn die Abschreiber haben an unzähligen Stellen ἐθέλοντες, ἐθελονταί und ἐθελοντάς verwechselt, s. Sturz. in Lexic. Xenoph. II. S. 22 ff.); und des Particips ἐθέλοντες wegen wurde das nachfolgende Particip δουλεύοντες in den Infinitiv δουλεύειν verwandelt. Κοιμήσεις ἐπὶ θύραις καὶ ἐθελονταὶ δουλείας δουλεύοντες dürfte daher die leichteste Verbesserung seyn, die nicht allein den Sinn und die Construction herstellte, sondern auch das Entstehen der gewöhnlichen verderbten Lesart am besten aufklärte. Uebrigens vergl. man mit dieser Stelle Isokr. in d. Lobr. auf d. Helen. S. 217. Kor. und Küster z. Aristoph. Ekkles. 956.

solcher Handlungen wegen. Die gewöhnliche Lesart ὑπὲρ αὐτῶν hat auch Ficin befolgt: eosque Servitutis amici sui pudebit. Zunächst bezieht sich aber αὐτῶν auf das vorhergehende κολαξείας und ἀνελευθερίας. Was Orelli (Isokr. S. 327.) vermuthete, ὑπὲρ αὐτοῖ, ist, obgleich nicht nothwendig, doch sehr gefällig.

Eidschwur. Phileb. 65. C: καὶ τὸ ἐπιορκεῖν συγγνώμην εἴληφε παρὰ θεῶν, ὡς καθάπερ παίδων, τῶν ἡδονῶν νοῦν

οὐδὲ ὀλίγιστου κεκτημένων. Vergl. Kallimach. Epigr. XXVI. Tibull. I, 4. 21. Daſ. Heyn. III. 6. 49. u. Jacobs z. griech. Aethol. Th I. S. 261.

Knabenführer. Orelli (Iſokr. S. 327.) vermuthete τοὺς ἐραστάς, ſo daß ἐπιστήσαντες παιδαγωγούς für ſich geſetzt wäre; doch ſcheint uns die gewöhnliche Lesart und das ἐπιστήσαντες τοῖς ἐρωμένοις ſprach; und ſinngemäßer zu ſeyn.

nicht unbedingt ſchön. Wir ſtreichen mit Stephan und der Wiener Handſchr. 126. das εἶναι nach καλόν aus, und verwandeln ἁπλοῦν in ἁπλῶς: τὸ δέ (τὸ ἐρᾶν): οἶμαι, ὧδ' ἔχει· οὐχ ἁπλῶς ἐστίν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθη, οὔτε καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὔτε αἰσχρόν. So leſen wir oben S. 180. C: ἁπλῶς ἐγκωμιάζειν, 182. A: ἁπλῶς γὰρ ὥρισται, B: ἁπλῶς καλόν, D: οὐ δὲ καλὸν ἁπλῶς ἐνομίσθη.

Alſo ſchändlich iſt es. Ohne Zweifel iſt die Lesart der Ald. u. erſt. Basl., ſo wie der Wiener u. Pariſ. Handſchr. αἰσχρῶς der anderen αἰσχρόν vorzuziehen; denn ſie iſt dem Platoniſchen Sprachgebrauche angemeſſener. Zu αἰσχρῶς muß nehmlich das vorhergehende πραττόμενον ergänzt werden, wie Polit. I, 13. S. 339. C: τὸ δὲ ὀρθῶς ἄρα (nehmlich νόμους τιθέναι) τὸ τὰ ξυμφέροντά ἐστι τίθεσθαι ἑαυτοῖς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς, ἀξύμφορα. Euthyphr. 1: ὀρθῶς γάρ (nehmlich τῶν πολιτικῶν ἄρχεσθαι) ἐστι τῶν νέων πρώτον ἐπίμεληθῆναι. S. unſ. Anm. z. Geſetz. S. 124. 184. Im Folgenden muß dann mit der Pariſer Handſchrift καλῶς ſtatt καλόν geſchrieben werden. Beides αἰσχρῶς und καλῶς, hat auch Bekker aufgenommen.

Blüthe des Leibes. Was der Verfaſſer des erſten Alkib. 131. C. wörtlich entlehnt hat: Οὐκοῦν ὁ μὲν τοῦ σώματός σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται; Aehnlich iſt die Stelle b. Xenoph. Symp. VIII, 14: τὸ μὲν τῆς ὥρας ἄνθος ταχὺ δήπου παραπμάζει (vergl. Junk b. Stob.

S. 586. A. J. Wahrscheinlich haben Xenophon und Platon auch dieses aus der eignen Schrift oder Rede des Pausanias entlehnt. Das οἴχεται ἀποπτάμενος ist nach dem Homerischen ὤχετ' ἀποπτάμενος (Il. II, 71) gebildet.

Darum auch treibt sie u. s. f. Auffallend bleibt doch dieser Satz, einmal, weil im Vorhergehenden und im Folgenden nur vom Jünglinge die Rede ist, inwiefern es nehmlich für ihn nicht schimpflich sei, sich dem Liebhaber zu ergeben, nicht aber vom Liebhaber, und dann wegen der Wiederhohlung des φεύγειν: dazu kömmt ἀγωνοθετῶν, βασανίζειν (hier vom νόμος gebraucht, dagegen im Vorhergehenden ὁ ἐρώμενος selbst der βασανίζων ist), und das sinnlose ποτέρων ποτέ ἔστιν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος (kann denn das Gesetz, wenn es den Liebhaber auffordert, dem Jünglinge nachzustreben und ihn zu verfolgen, den Jüngling aber ermahnt, zu fliehen, dadurch beide prüfen und es entscheiden, zu welcher Gattung der eine wie der andere gehört?). Bast und Orelli (im Isokr. S. 328 ff.) wollten, um den Liebhaber zu entfernen, mit der Wiener u. Paris. Handschr. τοὺς μὲν — τους δὲ statt τοῖς μὲν (das sich nur auf den Liebhaber beziehen könnte) und τοῖς δὲ (nehmlich ἐρωμένοις) lesen, was auch Ficin zu bestätigen scheint: et hos quidem sequi jubet, illos fugere dijudicans et examinans, quae quis amet et quae in quovis amentur. Was gewinnen wir aber damit anders, als bloße Wiederholung des vorhergehenden τοῖς μὲν χαρίσασθαι, τοὺς δὲ διαφεύγειν? Ferner wird dadurch das ungereimte ἀγωνοθετῶν und βασανίζων, vom Gesetze gebraucht, nicht entfernt; man müßte denn, wie Bast gethan, παρακελεύεται passiv nehmen, im Folgenden καὶ ποτέρων ausstreichen und ἀγωνοθετῶν — ὁ ἐρώμενος verbinden; das erste wird sich von Seiten des Sprachgebrauchs eben so wenig rechtfertigen lassen, als die willkührliche

Auswerfung des καὶ ποτέρων und die harte Versetzung des ὁ ἐρώμενος. Wir treten dem Urtheile des Hofr. Schütz bei (s. Lectt. Plat. Part. 1. Jen. 1790.), daß der ganze Satz διὰ ταῦτα οὖν — ὁ ἐρώμενος als Glossem getilgt werden müsse: „a Platonis manu haec non esse, hoc unum maxime arguit, quod additur καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος. Non enim de eo, qui amandus esset, ab amatore explorando agebatur, sed de cautionibus, quae essent τοῖς παιδικοῖς observandae, ne temere cuivis amatori manum iniicerent.“ Ohne Zweifel waren die Worte τοὶς μὲν διώκειν als Glossem zu τοῖς μὲν χαρίσασθαι hinzugeschrieben, bei βασανίζειν stand das Glossem ἀγωνοθετεῖν oder ὥςπερ ἀγωνοθετεῖν (gleichsam als Kampfrichter entscheiden), ποτέρων ἐστὶν ὁ ἐρῶν, und βουλεύεται war erklärt durch παρακελεύεται (nehmlich τοῖς παιδικοῖς oder τῷ ἐρωμένῳ); aus diesen Randanmerkungen bildete sich nach und nach der Satz: τοὺς μὲν διώκειν παρακελεύεται, τοὺς δὲ φεύγειν (das τοὺς μὲν — τοὶς δὲ veränderte ein anderer, der das eine auf den Liebhaber, das andere auf den Jüngling bezogen wissen wollte, in τοῖς μὲν — τοῖς δέ), und in Beziehung auf das passiv verstandene παρακελύεται wurde ἀγωνοθετῶν καὶ βασανίζων, ποτέρων ἐστὶν ὁ ἐρῶν καὶ ποτέρων ὁ ἐρώμενος geschrieben; um aber alles dieses mit dem Vorhergehenden in Verbindung zu setzen, wurde διὰ ταῦτα οὖν hinzugefügt.

äußere. Dieses sind öffentliche Aemter und öffentliches Ansehn, zu welchen der Liebhaber verhilft; so Xenoph. Denkw. IV, 2. 35: πολλοὶ δὲ διὰ τὴν δόξαν καὶ πολιτικὴν δύναμιν μεγάλα κακὰ πεπόνθασιν Plutarch. de ser. num. vind. 42: Φθονῷ πολιτικῆς δόξης καὶ δυνάμεως.

freiwillig. Statt ἐθελοντὰ muß man wohl entweder ἐθελοντὴν (s. oben) oder ἐθελοντὰς (s. Stob. V. S. 76, 38.) lesen; letzteres halten wir für das richtige, weil

es sich, wie ἦν andeutet, auf die frühere Stelle bezieht, wo wir schreiben: καὶ ἐθελονται δουλειας δουλεύοντες, οἵας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδεις. Der Sinn ist: so wie es im Betreff der Liebhaber angenommener Grundsatz (νόμος) ist, daß es ihnen keine Schande bringe, dem Lieblinge freiwillig jede Dienstschaft zu leisten, eben so verstattet den Lieblingen die öffentliche Meinung und Sitte freiwillige Dienstleistung, jedoch nur die einzige, die der Tugend wegen geschieht (d. h., die öffentliche Meinung billigt es nur dann daß der Liebling dem Liebhaber jeden Dienst leiste, wenn der Liebling dabei den Zweck hat, durch den Umgang mit dem Liebhaber sich sittlich zu bilden). Der Satz ist durch das der Erklärung wegen eingeschaltete δουλεύειν — ἐπονείδιστον abgebrochen, und wird daher durch οὕτω δή wieder angeknüpft; es sollte also heißen: ἔστι γὰρ ἡμῖν νόμος, ὥςπερ ἐπὶ τοῖς ἐρασταῖς ἦν, δουλείαν, ἣν παιδικὰ τοῖς ἐρασταῖς δουλεύει, μὴ κολακείαν εἶναι μηδὲ ἐπονείδιστον, ἐὰν περὶ τὴν ἀρετὴν ᾖ, ταύτην δὲ εἶναι μίαν μόνην μὴ ἐπονείδιστον. Durch ἄλλη wird die Dienstschaft des Jünglings bezeichnet, als verschieden von der des Liebhabers (denn dem Liebhaber bringt es keine Schande, wenn er dem Lieblinge jeden Dienst leistet, wohl aber dem Lieblinge, wenn seine Dienstleistung nicht Tugendbildung bezweckt). Schütz wollte für ἄλλη lesen τούτοις, in Beziehung auf παιδικοῖς, oder ἄλλος (νόμος), ᾧ τούτοις; die Beziehung auf den Liebling braucht jedoch nicht besonders bezeichnet zu werden, da Pausanias hier vorzugsweise von diesem redet, und auseinander zu setzen sucht, inwiefern es diesem verstattet sei, dem Liebhaber zu willfahren und zu dienen. Dagegen wollte Bast S. 36. μόνη in νομίμη verwandeln, was auf die Anfangsworte des Satzes: ἐστιν ἡμῖν νόμος zurückweisen sollte (Ficin: alia quaedam secundum legem voluntaria servitus restat); doch ist μία μόνη (eine ein-

zige, wie wir sagen einer allein für ein einziger) hellenischer Sprachgebrauch, s. Schäfer in Melet. crit. S. 19 ff. u. Thiersch Specim. edit. Symp. Plat. S. 46 ff.

118. seiner bedarf. Schütz hielt εἰς für irrige Wiederhohlung des vorhergehenden ἐις; wir sind anderer Meinung. So wie im Vorhergehenden δύναμενος ξυμβάλλεσθαι absolut steht und παιδικοῖς in Gedanken ergänzt werden muß, so hier ὁ δεόμενος, was durch ἐραστοῦ zu ergänzen ist; dort heißt es εἰς φρόνησιν καὶ ἀρετὴν, und diesem entspricht εἰς παιδεύσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν κτᾶσθαι, also kann letzteres nur so erklärt werden: εἰς τὸ κτᾶσθαι παιδεύσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν, d. i. εἰς κτῆσιν παιδεὶσεως καὶ τῆς ἄλλης σοφίας. Es wäre nicht einmal nothwendig, nach εἰς den Artikel τό einzuschalten (der übrigens leicht ausfallen konnte, indem das vorhergehende εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν den unachtsamen Leser oder Abschreiber verleitete, εἰς παίδευσιν καὶ τὴν ἄλλην σοφίαν unmittelbar zu verbinden); denn sehr häufig steht der Infinitiv ohne Artikel, auch da, wo man ihn für nothwendig erachten sollte, wie τὸ αἴτιον κλῆθηναι für τοῦ κλῆθηναι, s. Hermann z. Vig. S. 702 ff. u. Heindorf z. Kratyl. S. 110.; doch würden wir τό, wenn es gute Handschriften darböten, bereitwillig aufnehmen. Im Vorhergehenden lesen wir mit zwei Wiener und einer Pariser Handschr. δικαίως ἄν (statt ἄν) ὁτιοῦν ἄν, was, wie wir sehen, auch Bekker aufgenommen hat.

in Eins zusammenfallen. Die Wiener Handschrift 126. liest εἰς αυτὸν τὸν νόμον, woraus man die Lesart εἰς τὸν αὐτὸν νόμον bilden könnte, so daß sich τούτων ξυνιόντων auf das vorhergehende ἐραστής τε καὶ παιδικά bezöge, und ξυνιόντων εἰς ταυτόν auf εἰς τὸ αὐτὸ ἐλθωσι; doch gewährt auch die gewöhnliche Lesart εἰς ταυτὸν τῶν νόμων einen bequemen Sinn, und bestätigt sich dadurch, daß Pausanias kurz

zuvor von den beiden Gesetzen, dem auf den Liebhaber und dem auf den Liebling sich beziehenden, geredet hat.

des Geliebten wegen. Wir lesen mit Bast S. 37. τοῦ ἐρωμένου statt τὸν ἐρώμενον; denn αὐτοῦ erfordert τοῦ ἐρωμένου; dann muß aber die Partikel τέ, welche zwischen τόν und ἐρῶντα steht, nach αὐτοῦ gesetzt werden: ἐπιμέλειαν — ποιεῖσθαι — αὐτοῦ τε καὶ τοῦ ἐρωμένου.

endlich geendet, dem griechischen Παυσανίου παυσαμένου (womit die ermüdende Weitschweifigkeit der Rede des Pausanias persiflirt wird) nachgebildet. Solche Wortspiele und Gleichlaute liebten, wie der Beisatz auch andeutet, vorzüglich die in der Schule der Sophisten gebildeten Redner. Ein ähnliches Wortspiel gebraucht Empedokles V. 415. S. 532: Παυσανίην, ἰητρὸν ἐπώνυμον (der mit Recht so, Pausanias, genannte, s. Valken. z. Eurip. Phöniss. S. 242 ff.); der Arzt nehmlich hieß Παυσανίας als παύσας oder παύων τὰς ἀνίας, d. h., als Schmerzenstillender). Sollte nicht auch der Komiker Aristophanes den Pausanias durch seinen ohne Zweifel uns vorgegebenen Schluchzen, ins Besondre durch die Worte παῦσαι τῆς λυγγός und ἂν παύσωμαι persifliren? Denn das ὑπὸ πλησμονῆς spielt unstreitig auf die langweilige Rede des Pausanias an. Unrichtig haben es Athen. V. S. 224. u. Aristid. Th. II. S. 287. gefaßt; s. Platons Leb. u. Schr. S. 312.

den Athem an dich. Vergl. Aristotel. Probl. XXXIII. S. 233. Das παύσεται statt παύεσθαι der beiden Basl. Ausg. u. des Stob. ist ohne Zweifel Aenderung eines Grammatikers, der die dem hellenischen Sprachgebrauch gemäß ausgelassene Apodosis (s. Causabon. z. Athen. V, 12. Th. III. S. 43. Schweigh. u. Ausl. z. Aristoph. Plut. 468. Th. I. S. 238. Beck.) dadurch ergänzen wollte.

zu kitzeln. Statt κινήσαις lieſt Stob. Serm. XCVIII S. 542, 11. κνήσαιο; ohne Zweifel ſoll es heißen κνήσαις, woraus die gewöhnliche Lesart κινήσαις entſtanden iſt (denn das häufiger gebrauchte κινεῖν und κινήσις hat oft das κνᾶν und κνῆσις verdrängt; ſo leſen wir auch im Phileb. 46. D. κινήσει, da doch der Sinn κνήσει verlangt, eben ſo 51. D. κινήσεων ſtatt κνήσεων, ſ. Heusde's Spec crit. in Plat. S. 102.). Κινεῖν heißt wohl auch in Bewegung ſetzen, anregen, anreizen (ſ. unſ. Anm. z. Polit. S. 333.), aber nur im metaphoriſchen Sinne, das materielle Reizen dagegen, d. i., das Kitzeln oder Kratzen, drückt der Grieche durch κνᾶν aus. Mit Recht ſtimmten daher Wyttenbach Bibl. crit. Th. 1. B. I. S. 50. Th. III. B. IV. S. 12. Villebrun z. Athen. Th. III. S. 45. Schweighäuſ. und Creuzer Lectt. Plat. S. 525. für κνήσαις, Luzac aber in Lectt. Attic. S. 125. für κνήσαιο. das Bekker aufgenommen hat.

ſo groß. Wir tilgen mit den Wiener Handſchr. der Aldiner, den beiden Baſl. Ausg. u. Stob. καί vor ὡς, und faſſen dieſes in der Bedeutung von denn, wie S. 193. B: ὡς ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμών; eben ſo Gorg. 509. E. 512. C. Vergl. Schäfer z. Long. Paſtor. S. 426. Der Satz dient zur Erklärung des vorhergehenden καί, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι. Wolf faßte καὶ ὡς ſo: und zugleich, welch eine große Gottheit ff., was zu matt wäre. Schon Fiſcher wollte καί tilgen (was Bekker mit Recht gethan hat), ὡς aber als Ausdruck der Verwunderung laſſen.

verſchieden. Ἕτερον iſt ſo viel als διαφέρον, wie es an unzähligen Stellen ſteht, z. B. Gorg. 495. C: ὡς ἕτερον τὴν ἀνδρίαν τῆς ἐπιστήμης δύο ταῦτα ἔλεγες, bald darauf: ταυτὸν ἢ ἕτερον; ΚΑΛΛ. Ἕτερον δήπου. S. 497. A.

500. D, Alkibiad. I. 129. D. u. a. Ohne Grund also wollte man ἕτερόν τι καὶ ἀνόμοιον verbessern.

den guten Menschen. Τῶν ἀνθρώπων würden wir nicht tilgen; denn ohne diesen Beisatz könnte man καλοῖς auf den Körper beziehen, von welchen der Arzt Eryximachos zuvor redete; daher steht dem τῶν ἀνθρώπων im Folgenden ἐν αὐτοῖς τοῖς σώμασι entgegen. Im Folgenden läßt eine Pariser Handschrift die Worte ἑκάστου τοῦ σώματος καὶ ὑγιεινοῖς aus; es ist aber ein nothwendiger Zusatz; denn der Arzt redet vom Schönen, d. h., Gesunden im Körper (wie oben: τὸ ὑγιὲς τοῦ σώματος καὶ τὸ νοσοῦν).

guter Künstler. In der Hippokratischen Schrift περὶ Φυσῶν (de flatibus) heißt es S. 296, 11. Foës: τὰ ἐναντία τῶν ἐναντίων ἐστιν ἰήματα· ἰατρικὴ γάρ ἐστι πρόσθεσις καὶ ἀφαίρεσις μὲν τῶν ὑπερβαλλόντων, πρόσθεσις δὲ τῶν ἐλλειπόντων· ὁ δὲ κάλλιστα τοῦτο ποιέων ἄριστος ἰητρός, ὁ δὲ τούτου πλεῖστον ἀπηλλαγμένος πλεῖστον ἀπήλλακται καὶ τῆς τέχνης. Vergl. π. τ. ἱερῆς νόσου S. 310, 32. Die Ansicht des Eryximachos gründet sich auf das bekannte Philosophem der alten Naturforscher von der Φιλία und ἔχθρα der Elemente, s. Menag. z. Diog. Laert. VIII, 76. S. 384. u. Meiner's Hist. doctr. de ver. deo S. 354. So sagt auch der Smyrnäer Theon I. S. 15: καὶ τοῦτο μέγιστον ἔργον θεοῦ κατὰ μουσικήν τε καὶ ἰατρικήν, τὰ ἐχθρὰ φίλα ποιεῖν, s. das. Bulliald. S. 213. Ins Besondre war es des tiefsinnigen Herakleitos Behauptung, daß das Entgegengesetzte nach Vereinigung strebe (s. Aristot. Ethik. VIII. 1. Plutarch. Is. u. Osir. 370. C. D. Diog. Laert. IX, 1. 8. Prokl. z. Tim. I, S. 24.), was man dann zum allgemeinen Gesetz erhob (s. Eurip. b. Aristot. am angef. O.), und auch im Ethischen auf die Freundschaft und Liebe anwendete (s. Arist. Ethik. VIII. 1. üb. d. Welt K. 5. u. 6. Stob. Ekl. Th. II. S. 688. Lysias

215. E. 216. A.). Andere folgten dagegen dem Empedokles und nahmen an, daß nur das Gleiche nach dem Gleichen strebe und ihm befreundet sei (s. Aristot. ang. O. Lysias 214. B. Menag. z. Diog Laert. VIII, 76.). So wurden die beiden Lebensgesetze, das Gesetz des Werdens (denn dieses ist dualistisch: ein Kampf des Entgegengesetzten, der sich in Harmonie aufzulösen strebt) und das Gesetz des Seyns (des in sich harmonisch gebildeten) verwechselt, und das Leben, das in sich Einheit und Gegensatz (Seyn und Werden, Ruhe und Bewegung) zugleich ist, einseitig aufgefaßt.

das Kalte dem Warmen. Nachgebildet hat dieses der Verfasser des Lysis S. 215. E. Die Worte πικρὸν γλυκεῖ würden wir, wenn gute Handschriften beistimmten, ausstreichen; denn sie stehen ungeschickt zwischen ψυχρὸν θερμῷ und ξηρὸν ὑγρῷ, die doch zusammengehören (dazu kömmt, daß Eryximachos unten S. 188. A. wo er diese Worte wiederhohlt, πικρὸν γλυκεῖ ausläßt).

unsere Dichter hier. Οἵδε ist hinzeigend gesetzt; es bezieht sich auf den Agathon und Aristophanes, als die Stellvertreter der Dichter überhaupt.

Die Heilkunde also. Unnöthig ist die Aenderung Ἦ γε δὴ ἰατρική; denn der Partikel τέ entspricht δὲ καὶ nach ὡςαύτως, wie so häufig τέ — δέ, μήτε — δέ, καί — δέ u. a. in Beziehung auf einander gesetzt werden, s. Brunck z. Eurip. Orest. 295. Böckh z. Minos S. 86. Matthiä's griech. Gramm. S. 893. u. Werfer in Act. philol. Monac. Th. I. H. II. S. 244. Anm.

das eine. Wir halten ἓν für Aenderung eines klügelnden Grammatikers, der es aus den Sophisten S. 243. D. entlehnte, wo von den verschiedenen Ansichten der Philosophen über das ἓν und πολλὰ gehandelt wird. Die Eleatiker nehmlich hoben die Vielheit der

Dinge auf und betrachteten alles als Ein Seyn (τὸ ἕν), die ionischen und sikelischen Philosophen (d. i., Herakleitos und Empedokles) verknüpften das ἕν und πολλά, und zwar so, daß die strengeren (Herakleitos) beide als stets verbunden betrachteten, die schlafferen aber (Empedokles) einen periodischen Wechsel des Einen und des Vielen annahmen. Nirgends finden wir eine Spur davon, daß Herakleitos das Eine in jenem dialektischen Sinne, in welchem es die Eleatiker faßten, gebraucht hat. Sollte Platon willkührlich dem Eryximachos, der sich mit der Naturphilosophie sicher nur in sofern beschäftigte, als er sie, nach dem Vorgange des Hippokrates, für die Grundlage der Arzneywissenschaft hielt, nicht aber zur höheren Speculation (zur Platonischen Dialektik) sich erhoben hatte, dieses eleatisch-Dialektische ἕν geliehen haben? Platon berührt es ja selbst nicht, da wo er vom Heraskleitos spricht; er redet vom ὄν (τὰ ὄντα, die Dinge überhaupt das Seyn, so viel als τὸ πᾶν, s. Sophist. 242. D. E.), und an die Behauptung, daß sich Herakleitos das Seyn als verschiedenes und als einiges (in Platon's Dialektischer Sprache: ὡς τὸ ὂν πολλά ἐτε καὶ ἓν ἐστι) gedacht habe, knüpft er den Satz an: διαφέρομενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεσθαι (so möchten wir mit Heindorf lesen für ξυμφέρεται), φασὶν αἱ ξυντονώτεραι τῶν Μουσῶν (d. i., Herakleitos). Die eigenthümliche Ansicht des Herakleitos war also diese, daß das Seyn (denn zu διαφερόμενον ist aus dem Vorhergehenden τὸ ὄν, das Seyn, so viel als τὸ πᾶν, zu verstehen) in sich verschieden oder entgegengesetzt stets einig sei, d. h., daß das Seyn ein in der Verschiedenheit zusammenstimmiges harmonisches) sei, oder, in der dialektischen Sprache der andern Philosophen, daß die Einstimmigkeit oder Harmonie (das ἕν) zugleich Vielstimmigkeit oder Vielheit und Verschiedenheit (πολλά) sei. Aber gesetzt

auch, man wollte den Ausdruck τὸ ἓν dem Herakleitos zuschreiben (sich stützend auf die zweifelhaften Stellen im Aristotel. Werke von der Welt K. V, S. 179. u. b. Stob. Eklog. Th. II. S. 690: ἐκ πάντων, ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, und auf jene offenbar verderbte Bezeichnung des herakliteischen Werks b. Diogen. Laert. IX, 12. u. Suidas u. Δήλιος κολυμβητής: τρόπου κόσμον oder κόσμον τρόπων, ἑνὸς τῶν ξυμπάντων), so bliebe doch τὸ ἓν in unserer Stelle ein ungeschickter Ausdruck; denn es könnte nur das eine, nehmlich die Einstimmigkeit, bezeichnen, so wie das διαφερόμενον das andere, die Vielstimmigkeit; beiden aber müßte der gemeinsame Begriff des Seyns oder des Weltalls (τὸ ὂν oder τὸ πᾶν) als Subjekt zum Grunde liegen; denn von diesem behauptete Herakleitos, daß es verschiedenartig oder entgegengesetzt und durch diese Entgegensetzung selbst einstimmig sei (διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἥρμοσθαι τὰ πάντα, Diogen. Laert. IX, 7. Stob. Ekl. Th. I. S. 60: Ηρακλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀΐδιον, εἱμαρμένην δὲ λόγον, ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων). Also konnte Eryximachos nicht sagen: das eine sei, in sich verschieden mit sich selbst einstimmig (dieses wäre soviel als: das eine sei, in sich verschieden, mit sich selbst eins, also das Eine sei, in sich verschieden, das Eine; τὸ ξυμφερόμενον ist ja selbst das ἓν), sondern: das Weltall sei, in sich verschieden und entgegengesetzt, mit sich selbst einstimmig. Wir vermuthen daher, daß τὸ ὂν oder vielmehr τὸ πᾶν die ursprüngliche Lesart war, die ein unzeitig speculirender Kritiker, dem jene Stelle im Sophisten vorschwebte, in τὸ ἓν verwandelte. Dieses τὸ πᾶν ist nicht nur an sich der geeignete Ausdruck, schon in Beziehung auf das nachfolgende ξυμφέρεσθαι (so unten S. 202. E: ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι), sondern es entspricht auch allein der herakliteischen Beziehungsweise, so weit wir sie nach

den unsichern Angaben der spätern Schriftsteller zu bestimmen vermögen. Herakleitos bediente sich nehmlich des auch vom Eryximachos berührten Gleichnisses des Bogens und der Leyer, um die Einstimmigkeit des Weltalls (oder Seyns überhaupt), die auf Entgegengesetztem beruht (wie die Harmonie auf Dissonanzen), also durch den Gegensatz bedingt ist, bildlich zu bezeichnen. Plutarchos π. τῆς ἓν Τιμ. ψυχογον. S. 1026. B. Ηράκλειτος δὲ παλίντροπον ἁρμονίην κόσμον, ὅπωσπερ λύρης καὶ τόξου. Is. u. Osir. S. 369. B. παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου, ὥσπερ λύρης καὶ τόξου, καθ' Ηράκλειτον. Eben so Porphyrios π. τ. Νυμφ. ἄντρ. S. 268. καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων (andere lesen: ἁρμονία καὶ τόξου, εἰ διὰ τῶν ἐναντίων, oder: καὶ τοξεύει διὰ τῶν ἐναντίων; wir möchten λύρας vor τόξον für ausgefallen halten und die Stelle so lesen: καὶ διὰ τοῦτο παλίντονος ἡ ἁρμονία λύρας καὶ τόξου, καὶ διὰ τῶν ἐναντίων, so daß καὶ δια τῶν ἐναντίων: und durch das Entgegengesetzte besteht sie, weitere Erklärung des vorhergehenden παλίντονος wäre). Aus jenen Stellen des Plutarchos geht hervor, daß sich Herakleitos die Harmonie des Weltalls als durch Gegensätze bedingt oder aus Entgegengesetztem erzeugt dachte; und diesem Herakliteischen Κόσμος entspräche unser τὸ πᾶν. Das διαφερόμενον ist das ἀντίξουν b. Aristotel. Ethik. Nikom. VIII. 2., und das Συμφέρεσθαι bezeichnet die Zusammenstimmung des Entgegengesetzten zu Einem Seyn, den ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων, wie es Simplik. z. Aristot. Phys. S. 11. ausdrückt. Die Verknüpfung des Einigen (des Συμφερόμενον) und des Entgegengesetzten (des ἀντίξουν oder διαφερόμενον) im Weltall verglich Herakleitos der Leyer und dem Bogen; denn so wie die Stimmung der Leyer auf dem Gegensatze der Höhe und Tiefe beruht, eben so hat

der Bogen eine doppelseitige, also entgegengesetzte Spannung; (παλίντονον τόξον ist nehmlich nicht im Allgemeinen der Bogen, der zurück läuft, d. h., nach der Spannung wieder nachläßt, tela reciproca beim Actius, s. Varro de ling. lat. VI. S. 95. Das. Turneb. u. Scalig. Th. II. S. 230. Zweibr. Ausg., sondern ins Besondre der Bogen, der nach beiden Seiten gespannt wird, dergleichen die Araber führten, s. Herodot. VII, 69. das. Wesseling Th. VI. B. I. S. 332 ff. Schweigh. Eustath. z. Iliad. VIII. S. 598, 20: τὸ ἐπὶ ἑάτερα μέρη κλινόμενον; vergl. Heyne z. Iliad. VIII. 266. Th. V. S. 466. Den Bogen und das Bogenspannen gebraucht auch Platon als bildliche Bezeichnung des Gegensatzes, s. Polit. IV. 439. B.) Dieser Gegensatz, den sich Herakleitos im Weltall als vereint dachte, ist das himmlische Element (das Feuer) und das materielle (die Erde); daher die beiden Bewegungen, die er annahm, die ὁδὸς ἄνω und ὁδὸς κάτω. Beide sind, nach der Ansicht des Herakleitos, stets verbunden, und auf ihrer Zusammenstimmung beruht die Gesammtheit des Lebens. So wie demnach die Leyer in der Stimmung des Hohen und Tiefen und der Bogen in der entgegengesetzter Spannung Eins sind, so ist auch im Weltall das Entgegengesetzte einstimmig; daher Simplik. z. Aristot. S. 11. a: ὡς Ἡράκλειτος τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἰς ταυτὸν λέγων συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας. — Die Stelle ist, wenn man nicht klügeln will, klar, und das διαφερόμενον ξυμφέρεσθαι ohne Zweifel nicht so zu deuten, wie es Böckh (Stud. B. III. S. 13) und Schleiermacher (im Mus. der Alterthumswiss. B. I. St. III. S. 413 ff.) gefaßt haben, daß er nehmlich die „wechselnde Spannung und Abspannung oder das bald Auseinandergehen und Gespannt werden nach irgend einer

Seite, bald wieder Zurücktreten in den vorigen Zustand und Nachgelassenwerden" bezeichne; denn διαφερόμενον ist nicht das Auseinandergehende, sondern das Entgegengesetzte, und eben so wenig ist an einen Wechsel zu denken, sondern τὸ πᾶν διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι bezeichnet das Weltall, worin das Entgegengesetzte einstimmig ist, und zwar, wie es im Sophisten des Platon heißt: stets (also nicht bald auseinandergehend bald wieder zurücktretend; diesen periodischen Wechsel, des διαφέρεσθαι, d. i., des πολλά, und des ξυμφέρεσθαι. oder des ἓν, nahm Empedokles an, wodurch er sich eben, nach der ausdrücklichen Erinnerung des Platon, vom Herakleitos wesentlich unterschied). Keinen Zweifel darüber läßt Simplik. z. Aristot. Phys. S. 11. a., wo er sagt, Herakleitos behaupte, das Gute und Böse (das Entgegengesetzte, physisch; das himmlische und irdische Element) gehen in Eins zusammen, gleich dem Bogen und der Leyer (d. h., alles entstehe aus der Einigung entgegengesetzter Elemente, so wie der gespannte Bogen die Einheit der entgegengesetzten Spannung sey, und die Leyer die Einheit der entgegengesetzten Stimmung, nehmlich des Hohen und Tiefen). Am bestimmtesten erklären dieses die Worte des Simplikios: ἐνεδείκνυτο δὲ (Herakleitos) τὴν ἐν τῇ γενέσει ἐναρμόνιον μίξιν τῶν ἐναντίων. — Wenn nun alles dadurch entsteht, daß sich die entgegengesetzten Elemente vermischen und in gleichmäßige Stimmung treten, so kann auch das Weltall, der Inbegriff alles Seyenden, nur als Mischung und Stimmung (ἁρμονία) des Entgegengesetzten gedacht werden. Diese Zusammenfügung und Verbindung des Entgegengesetzten im Weltall nannte Herakleitos ἁρμονία, und verglich sie, um sie sinnbildlich zu bezeichnen, der Spannung des Bogens

und der Stimmung der Leyer; und mit Recht; denn auch im doppelseitig gespannten Bogen ist die entgegengesetzte, ein- und auswärts gehende Spannung eine Harmonische. Man beachte aber, wie Platon den Eryximachos über diesen Ausdruck des Herakleitos philosophiren läßt, und vergleiche diese philosophische ἐπίδειξις mit jener poetisch-kritischen des Phädros über den Aeschylos; wie nehmlich dort Phädros auf abgeschmackte und pedantische Weise das ἐρᾶν urgirt (es willkührlich auf den Liebhaber beschränkend), und den Aeschylos darüber zurecht weist, daß er gesagt, Achilleus habe den Patroklos geliebt, eben so urgirt der pedantische Eryximachos den Ausdruck ἁρμονία, den er einmal auf die Musik allein bezieht und auf die Stimmung des Hohen und Tiefen beschränkt (dieses war freilich späterhin die gewöhnliche Bedeutung von ἁρμονία, s. Phileb. 17. D. Gesetz. II. 665. A. Quintil. IX, 4. Ernesti Lexic. techn. gr. Rhet. S. 208 ff. 303 ff.), und dann im buchstäblichen Sinne nimmt für Zusammenstimmung oder Einstimmigkeit, die freilich bloß als solche gedacht alle Vielstimmigkeit, Verschiedenheit und Entgegensetzung ausschließt. Man unterscheide also den Platon vom Eryximachos, und bürde jenem nicht auf, was er absichtlich diesem beylegte, und beylegen mußte, wenn er den Mann nach seinem eigenthümlichen Wesen schildern wollte.

eine Wissenschaft der Liebe. Wir schreiben τῶν περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν.

Der doppelte Eros vorhanden. „In der Zusammenstimmung, will Eryximachos sagen, kann keine Entgegensetzung (also keine Verschiedenheit des Eros)

statt finden; jede Stimmung ist demnach als solche gleichsam einfache Harmonie und Liebe; aber im Gebrauche und in der Anwendung der musikalischen Harmonie tritt der doppelte Eros hervor." Der philosophische Eryximachos, der es sich zuvor herausnahm, den Herakleitos zurechtzuweisen, wie armselig erscheint er hier, wo er einen dem Pausanias abgeborgten Gedanken vorträgt und überdies so verworren ihn darstellt! Der doppelte Eros ist nehmlich der uranische und pandemische des Pausanias, und der Gedanke, daß die Harmonie für sich einfach sey, (so daß in ihr noch keine Unterscheidung hervortrete), im Gebrauche aber zwiefach, ist aus der Rede des Pausanias geschöpft. Mit Unrecht erklärte wohl Schütz die Worte οὐδὲ ὁ διπλοῦς ἔρως ἐνταῦθά πώς ἐστιν, mit denen viel vom Charakteristischen der Rede des Eryximachos verloren gehen würde, für eingeschoben.

Der Polymnia, gleichsam der gemeinen Muse, die nicht geistige Bildung und Sittsamkeit bezweckt, sondern nur Ergötzung beabsichtigt. Im ersten Theile des zusammengesetzten Wortes Πολύμνια liegt die Hindeutung auf πάνδημος.

Gedeihen und Gesundheit. Außer den in unsr. Anm. z. Ausg. des Sympos. S. 241. bereits angeführten Stellen verdienen vorzüglich noch diese verglichen zu werden: Remes. üb. d. Nat. d. Mensch. II. S. 90: καὶ ἡ τῶν θερμῶν τε (st. δέ) καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν ἐνκρασία ὑγίειά ἐστιν. Chrysipp. b. Galen. üb. Hippokr. u. Plat. V. S. 287. Th. 1. Bas.: λέγεται δὲ εἶναι σώματος νόσος ἡ ἀσυμμετρία τοῦ ἐν αὐτῷ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ. — ἡ δ' ἐν τῷ σώματι ὑγίεια εὐκρα-

εἶα τις καὶ συμμετρία τῶν διηρημένων. Vergl. S. 288. Hippokr. b. Galen VIII. S. 322, 44. u. Galen üb. d. Verſch. d. Krankh. I, S. 199, 23. Th. III. Ueber den Ausdruck τοῖς ἄλλοις ζώοις vergl. unſ. Anm. z. d. Geſetz. S. 121.

viele andere Krankheiten. Mit Recht war den Kritikern ἀνόμοια anſtößig; Schütz wollte leſen ἄλλ ὅμοια (Ficin. aliique morbi permulti et varii), Orelli (Iſokr. S. 330.) ἀλλ' ἂν ὅμοια; wir würden ſchreiben ἀλλ' ἄττ' ὅμοια (ſo Gorg. 468. A. ἀλλ' ἄττα, u. a.); dieſes ἄττα (d. i. τινά) hätte hier; wie τινά, verſtärkende Bedeutung: andere gar viele Krankheiten der Art. Man ſ. unſ. Bem. z. Polit. S. 491. Im folgenden iſt γίγνεται unſtreitig die ächte Lesart, γίγνονται, aber, das Fiſcher und Wolf aus dem Stobäos aufgenommen haben, ein Gloſſem; denn nicht nur die Dichter (vorzüglich Pindar, daher das Pindariſche Schema der Grammatiker, ſ. Heyn. z. Olymp. XI, 5. u. Herm. Th. III. S. 247.), ſondern auch die Proſaiker ſetzen bei Subſtantiven in der vielfachen Zahl das Zeitwort in der einfachen, wenn jene in einen Begriff zuſammenfallen (wie hier: Reif, Hagel, Mehlthau ſoviel iſt als: alles verderbliche, wie Reif, Hagel und Mehlthau), oder ein allgemeines Wort neutralen Geſchlechts an ihre Stelle geſetzt werden kann, ſ. unſ. Bem. z. Phädr. S. 370. z. Polit. S. 400. u. Poppo Obſerv. critt. in Thucyd. S. 151. ff.

und die Zeiten des Jahrs. Mit Unrecht wollte Baſt die Worte καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας tilgen, Schütz aber den ganzen Satz ὧν ἐπιστήμη καλεῖται als untergeſchoben ausſtreichen. Die Alten verknüpften den Begriff

der Meteorologie mit dem der Astronomie, und machten daher auch den Ackerbau von der Sternkunde abhängig, s. Politik. VII. 527. D. Sext. Empir. g. d. Astrol. V. §. 2. S. 338. Vols. de scient. mathem. S. 137. Der Ausdruck ἐνιαυτῶν ὥρας (Creuzer in Histor. gr. fragm. S. 124. vermuthete ἐνιαυτῶν ὅρους annorum terminos) bestätigt sich durch das vorhergehende τῶν ὡρῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ. Dieser Beisatz charakterisirt ferner den Eryximachos, der durch solche Bestimmungen seiner Rede einen Anstrich von wissenschaftlicher Gründlichkeit zu geben sucht. Eben so wenig können wir mit Schütz die folgende Bestimmung ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ — κωνία für unächt halten.

befreundet seyn können. Wir nehmen jetzt 124
δυναμένους gegen das δυναμένοις der Wiener Handschr. 21. in Schutz; denn eigenthümlicher Sprachgebrauch der Attiker ist es, nach vorhergehendem Dative das Participium, als absolut gesetztes, im Accusative nachfolgen zu lassen, wie oben 176. D. ἄλλῳ ξυμβουλεύσαιμι, ἄλλως τε καὶ κραιπαλῶντα ἔτι ἐκ τῆς προτεραίας (besonders, wenn man noch — beschwert ist). Vergl. Reitz z. Lukian. Th. VII. S. 576. Zweibr. Ausg. Duker z. Thukyd. IV, 2. VII, 57. Markland z. Lys. S. 364. Th. V. u. uns. Anm. z. Polit. S. 468. u. z. d. Gesetz. S. 158.

als nach dem Riesen. Die Lesart der Pariser Handschrift αὐτῇ, welche Bekker aufgenommen hat, scheint mir, wenn nicht die Mehrzahl der Handschriften sie bestätigt, bloße Erklärung oder aus Misverstand entsprungene Aenderung zu seyn; denn die Attiker lieben es, das Fürwort, auch wenn es sich auf ein

vorhergehendes weibliches Substantiv bezieht, im Neutrum zu setzen, s. Heindorf z. Phädon S. 139 ff. u. uns. Bem. z. d. Gesetz. S. 80.

als du und Pausanias. Im Texte steht εἰπέτην; dieses wäre: sie beide, nicht: ihr beide; daher man es für εἴπετον gesetzt annimmt, s. Matthiä's griech. Gramm. S. 416.; und Bekker hat dieses aufgenommen. Doch könnte diese Stelle vielmehr die Behauptung der gelehrten Engländer Elmsley und Monk z. Eurip. Alcest. 282, 677. (Cambridg. 1816. 8.) bestätigen, daß die gewöhnlich angenommene zweite Person des Duals im Imperf. Aorist. u. s. f. ετον nur eine Erfindung der Grammatiker sei, die beiden Personen also die gleiche Endung ετην haben, wie in den andern Zeiten ετον.

etwas lächerliches. Platon läßt den Aristophanes selbst hinlänglich andeuten, in welchem Geiste er reden werde, und was er überhaupt bei diesem Gastmahle für eine Rolle spiele; er ist nehmlich der Satyr, und steht als Komiker so hoch über dem gemeinen Spaßmacher (γελωτοποιός) Philippos im Gastmahle des Xenophon, als das platonische Symposion überhaupt über dem xenophontischen, das wir kein Bedenken tragen, für eine unreife Jugendarbeit des Xenophon zu halten, s. Platon's Leb. u. Schrift. S. 312, 315. Anm. Die komische Erzählung, welche Aristophanes vorträgt, ist unstreitig eigne Erfindung des Platon, und ihr Zweck geht vornehmlich dahin, die sinnlichen Erotiker, ins Besondre den Phädros und Pausanias, zu persifliren. — Auch nach dem Talmud hatte der Mensch der Urzeit zwei Gesichter, und war auf der einen Seite

Mann, auf der anderen Weib, bis ihn Gott von einander theilte, s. Eisenmenger's entdeckt. Judenth. I. S. 365.

von der Sonne. Nach dem bekannten Gegensatze, den die Naturphilosophen, ins Besondre auch die Eleatiker, wie Parmenides, annahmen zwischen dem positiven und gleichsam männlichen Elemente des Feuers und dem negativen oder passiven (gleichsam weiblichen) der Erde, s. Aristotel. Metaphys. I, 3. 5. Phys. I, 6. üb. Erzeug. I, 3. II, 3. u. a. Cicero Acad. Quaest. IV, 37: Parmenides ignem, qui moveat terram, quae ab eo formetur. Als Weltkörper sind diese Elemente die Sonne und die Erde; und so wie zwischen dem Feuer und der Erde das indifferente und gleichsam neutrale Wasser (der formlose Stoff aller irdischen Bildungen) in der Mitte steht, so zwischen der Sonne und der Erde der Mond, ϑῆλύς τε καὶ ἄρσην, wie ihn der orphische Hymnos IX, 4. bezeichnet.

Ephialtes und Otos, die Giganten oder Aloiden, Söhne des Poseidaon und der Iphimedeia, s. Homer. Odyss. XI, 307 ff. das. Eustath. Apollodor. I, 7. 5. 6. und Creuzer in Melet. I. S. 83.

zu machen wäre. Freilich müßte es nach der grammatischen Genauigkeit χρεὶν heißen; doch steht häufig das Präsens auch in Verbindung mit der vergangenen Zeit, und macht die Rede lebendiger, indem es das Vergangene in die Gegenwart versetzt, Beispiele s. b. Heindorf z. Phädon. S. 123 ff.

hätten sie — vertilgt. Wir würden ἂν nach ἡφάνιζετο lieber einsetzen, als mit Matthiä (griech. Gramm. S. 715. Anm.) eine Ellipse dieser Partikel annehmen.

herumhüpfende. Es gehörte zu den Belustigungen beim ländlichen Bakchosfeste, auf einem geölten Schlauche (ἀσκός) mit einem Beine herumzuspringen (unctos saluere per utres. Virgil. Georg. II, 384.); s. Scholiast. z. Aristoph. Plut. 1110. Meurs. de lud. Graecor. in Gronov's Thesaur. gr. antiq. VII. S. 949. Ruhnk. z. Tim. S. 51. u. Ausl. z. Virgil. a. O.

die Arlesbeere. Ὄα, sorba, Arlesbeere, oder, nach dem Pollux VI, 80. S. 613., soviel als (μέσπιλα, Mispeln,) welche man zerschnitt und einmachte. Ὄα verbesserten Valckenaer, Toup (Emendatt. in Suid. Opusc. crit. Th. I. S. 465. Leipz.) und Ruhnken z. Tim. S. 188. für ὠά, weil es nirgends vorkömmt, daß man Eier zerschnitten und eingemacht habe. Was in den Ausgaben noch nachfolgt ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν, wozu Ruhnken aus dem Vorhergehenden τέμνοντες verstehen wollte, Toup aber διαιροῦντες ergänzte (nach der Stelle b. Plutarch. Ἐρωτ. 770. B: σκώπτουσι λέγοντες, ὥσπερ ὠὸν αὐτῶν τριχὶ διαιρεῖσθαι τὴν φιλίαν), haben Sydenham und Bast mit Recht für ein Glossem erklärt; denn was soll das Theilen oder gar Zerschneiden der Eier mit Haaren hier, wo von eigentlichem Zerschneiden die Rede ist? Das τριχὶ ὠὸν διαιρεῖσθαι, wie es Plutarch gebraucht, scheint überdies nur eine scherzhafte und sprichwörtliche Redensart gewesen zu seyn. Und wer sollte nicht schon in den Worten

ἡ ὥςπερ ein Glossem ahnden? Ohne Zweifel entstand ὡά aus Verwechselung mit ὁά, oder als ähnliches Gleichniß wurde am Rande beigeschrieben: ἡ ὥςπερ οἱ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν, von einem Grammatiker, dem zur Unzeit jenes ὠὰ θριξὶ διαιρεῖν einfiel. Am wenigstens ist an ὠὰ ἡμίτομα (Alexis b. Athen. II, 55. S. 230) oder etwas der Art zu denken. Woher das entlehnt sei, was Viger z. Euseb. Praep. Ev. XII, 12. S. 56. anführt: Sunt quibus ζῶα vel νῶτα placeat, ist uns unbekannt.

Werkzeuge. Ὄργανον will Creuzer Lectt. Plat. S. 525 tilgen, auf die frühere Stelle S. 185. E. ἀναλαβών τι τοιοῦτο, οἵῳ κνήσαις ἂν τὴν ῥῖνα verweisend. Doch dürften beide Stellen verschieden seyn; denn in jener hat οἵῳ den Begriff des Könnens (οἷον, so beschaffen, wie es, d. h., daß es vermag) so Xenoph. Denkw. II, 6, 37: τοιοῦτός μοι φίλος εἶ, οἷος συλλαμβάνειν, u. a.; wäre κνᾷν vom Gegenstande selbst gebräuchlich, so hätte Platon ohne Zweifel geschrieben τοιοῦτό τι, οἷον κνᾷν τὴν ῥῖνα; da es aber von der Person gebraucht wird, so veränderte Platon die gewöhnliche Construction des οἷον mit dem Infinitive, und setzte οἵῳ κνήσαις ἂν τὴν ῥῖνα: womit du dir die Nase kitzeln kannst); hier aber ist τοιοῦτόν τι, οἷον σκυτοτόμοι: ein solches, wie es oder so etwas, was die Schuster haben. Und ist es dann nicht lebendiger und anschaulicher, folglich auch komischer, wenn sich Aristophanes bestimmt ausdrückt, und es als das, was es ist, nehmlich als Werkzeug bezeichnet? So tritt ja Hephästos auch unter 192. D. auf, ἔχων τὰ ὄργανα.

die Menschen. Der griechische Ausdruck, ἡ

Φύσις, so absolut gesetzt, ist uns anstößig. Creuzer z. Plotin. S. 140. erklärt es durch Menschen. Wir halten dafür, daß nach Φύσις das Fürwort αὐτῶν ausgefallen ist; denn ohne Beisatz kann ἡ Φύσις doch wohl nicht das bezeichnen, was es im Zusammenhange dieser Rede andeuten soll; daher finden wir überall einen Zusatz, wie 192. E.: ἡ ἀρχαία Φύσις ἡμῶν; 206. C. ἡμῶν ἡ Φύσις; 207. D: ἡ θνητὴ Φύσις; 212. B; τῇ ἀνθρωπείᾳ Φύσει (wie Parmenid. 135. A.) u. a. Ueber den Sinn selbst s. Philon mund. opif. I. S. 104. Origen. geg. Cels. IV. S. 190. Muson. b. Stob. LXV. S. 412, 33. u. über die Verschiedenh. d. beiden Geschlechter Rigalt. z. Onosand. Strateg. S. 66.

S. 129. Z. 1. ein Mann auf einen Mann, eigentlich: das Männliche auf das Männliche; denn unstreitig muß nach Stob. εἰ καὶ ἄῤῥεν (für ἄῤῥην) ἄῤῥενι gelesen werden, wie auch Bast Epist. crit. S. 144. urtheilte; ἄῤῥεν, als Neutrum, bezeichnet das Männliche, d. i., den Mann. Diesem stehen die nachfolgenden Plurale διαναπαύοιντο u. s. f. keineswegs entgegen, s. uns. Bem. d. Gesetz. S. 46. u. Jacobs in Act. philolog. Monac. Th. I. H. II. S. 166.

— Z. 10. wie die Butten oder Schollen (rhombi), eine Art von Halbfischen, welche die beiden Augen, Nasenlöcher u. s. f. auf einer Seite des Kopfs haben, so daß sie wie halb von einander geschnitten aussehen; s. Casaub. z. Athen. VII. S. 329. F. u. Ruhnk. z. Tim. S. 278. Das vorhergehende Stück (σύμβολον) bezeichnet im Griechischen die Hälfte des gastfreundschaftlichen Zeichens, d. i., des Würfels (tesserae hospitalis). Der von einem anderen gastfreundschaftlich

aufgenommene zerschnitt einen Würfel, und behielt die eine Hälfte für sich, die andere aber ließ er dem Gastfreunde, damit sie, wenn er oder seine Nachkommen der gastfreundschaftlichen Aufnahme wieder bedürften, die beiden in einander passenden Hälften nur zusammenzufügen brauchten, um ihre schon früher geschlossene Gastfreundschaft wieder anzuerkennen, s. Hellad. b. Schol. z. Eurip. Med. 613. Casaubon. z. Athen. Th. II. S. 320. Ausl. z. Plaut. Cistellar. II, 1. 27. Poenul. V, 1. 25. Schneider z. Aristot. Polit. IV, 7. S. 252. u. Sturz z. Empedokl. S. 390.

— Z. 20. die Abschnitte eines Mannes. Vollständiger wollte Bast S. 126. so lesen: ὅσοι δὲ ἀρρένες ἄρρενος τμῆμά εἰσι; allein ἄρρεν ist soviel als ἀνήρ, und diesem Neutrum würde ἄρρενες nicht entsprechen; überdies braucht auch das Männliche nicht besonders bezeichnet zu werden, da ὅσοι für sich schon es andeutet. Eher würden wir ὅσοι δὲ τῶν ἀνδρῶν (wie oben: ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν τοῦ κοινοῦ τμῆμά εἰσιν) ἄρρενος τμῆμά εἰσε schreiben, wenn es nöthig seyn sollte, dem vorhergehenden ὅσαι δὲ τῶν γυναικῶν γυναικὸς τμῆμά εἰσιν ganz entsprechend zu machen.

S. 131. Z. 3. verschmelzen. Auf diese Stelle spielt Aristot. Polit. II, 2. (1. §. 16. Schneid.) an. Eben so Synes. Br. 151. S. 289. D. βούλοιτ' ἄν, φησί, Ἡφαίστου τέχνῃ συνταχῆναί τε καὶ συμφυῆναι καὶ ἓν ἄμφω γενέσθαι. Aehnlich Plutarch. π. πολυφιλ. S. 95. A. ταύτην γὰρ ἡ φιλία βούλεται ποιεῖν ἑνότητα καὶ σύμπηξιν.

— Z. 19. Die Arkader von den Lakedämoniern. Die Lakedämonier zwangen die Mantineer,

nachdem sie ihre Stadt eingenommen und die Mauern geschleift hatten, in vier oder fünf Flecken (s. Ephoros b. Harpokrat. S. 236. u. Marx z. Ephor. Bruchst. S. 248) zerstreut zu wohnen, Olymp. 98, 4. 385 v. Chr.; s. Thukyd. V, 29. Xenoph. Griech. Gesch. V, 2. 7. VI, 5. 3. Aristot. Polit. II, 1. das. Schneid. S. 78. Diodor. Sikul. XV, 5. Polyb. IV, 27. Pausan. VIII, 8. §. 5. Ueber den dafür eigenthümlichen Ausdruck διοικίζειν s. Anm. S. 101. Wessel. z. Diod. Th. I. S. 142. u. Schneid. z. Aristot. Polit. S. 336., über den Anachronismus aber Platon's Leb. u. Schrift. S. 313 ff.

— Z. 23. die erhabenen Gebilde. Wir lesen: ἔχοντες (nehmlich οὕτως, d. i., ὄντες), ὥςπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις κατὰ γραφὴν ἐκτετυπωμένοι, διαπεπρισμένοι κατὰ τὰς ῥῖνας, γεγονότες ὥςπερ λίσπαι. Die Verbesserung κατὰ γραφὴν (nach Art der Mahlerei, d. h., nur im Profil dargestellt oder halb erhaben gebildet, als πρόστυπον oder Bas-relief) verdanken wir Ruhnken z. Tim. S. 175. Die alte Lesart ist καταγραφήν, welche Budäus Comment. ling. gr. S. 198. so erklärte, daß er den Accusativ auf ἔχοντες bezog; das Ganze las er so: ἔχοντες, ὥςπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις ἐκτετυπωμένοι, καταγραφήν. Schneider (Wörterb. Th. I. S. 625.) verbesserte: καταγραφῇ ἐκτετυπωμένοι, unter καταγραφή die Mahlerei im Profil verstehend. Kann aber hier von Mahlerei selbst die Rede seyn, da diese Art der plastischen Darstellung, das Bas-relief, nur verglichen werden kann mit der Mahlerei, weil sie eben so, wie diese die Körper bloß in der Fläche oder im Profil darstellt? Das ἐκτετυπωμένοι erfordert den Beisatz κατὰ γραφήν (nach Art der Mahlerei, d. i., im Profil); denn ἐκτυποῦν heißt in erhabener Art

heit darstellen, so daß der Körper nicht bloß in der Fläche oder von einer Seite, sondern auch in der Tiefe, also ganz und von allen Seiten gebildet ist; daher ἔκτυπα oder ἀνάγλυφα, auch περιφανῆ, s. Salmas. z. Solin. S. 736. Weil nun ἐκτετυπωμένοι erhabene Bildwerke anzeigt, in denen der Körper vollständig dargestellt ist, so mußte, wenn das Halberhabene oder nur von Einer Seite Gebildete ausgedrückt werden sollte, ἐκτετυπωμένοι durch den Beisatz κατὰ γραφήν, im Profil, näher bestimmt werden; und diese ἐκτετυπωμένα κατὰ γραφήν sind die πρόστυπα oder Bas-reliefs (bei den Römern crustae genannt, s. Ernesti Clav. Ciceron.), welche zur Verzierung der Säulen dienten. Zu διαπεπρισμένοι müssen wir nehmlich hinzudenken; denn die Griechen lassen den erklärenden Satz ohne Verbindungspartikel oder Bezeichnung, daß der Satz das Vorhergehende erläutern soll, nachfolgen, s. unsr. Bemerk. z. Polit. S. 409. 492. 544. u. z. Gesetz. S. 22. 47. — Die in der Mitte durchschnittenen Würfel (οἱ μέσον διαπεπρισμένοι ἀστράγαλοι, s. Suidas) sind die Marken der Gastfreunde (s. oben u. Schneid. unt. λίσπαι, Wörterb. Th. II. S. 26). Zwei Gleichnisse also gebraucht Aristophanes, um den halbdurchschnittenen Menschen komisch zu schildern, das eine von halberhobenen Bildwerken, das andere von durchschnittenen Würfeln; nach jenen wird der Mensch wie eine Schattengestalt herumwandeln, kein Körper mehr, sondern bloße Fläche, nach diesem wird er in der Mitte durchschnitten seyn, also mit halbirter Nase herumgehn. — Schleiermacher übersetzt: wie trockne Aepfel; aus welchem Grunde wissen wir nicht.

S. 132. Z. 2. der uns angehört, wörtlich uns

fern eignen (d. i., eigenthümlich zugehörigen) Liebling. Die Lesart τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν ist die einzig ächte und dem Sprachgebrauche angemessene, s. unſ. Anm. z. Gesetz. S. 42. Eben so heißt es ja weiter unten τῶν παιδικῶν τῶν αὐτοῦ ἑκαστος; und ähnliche Stellen hat Bast selbst in den Zusätzen. S. 170. angeführt. Bast's Vermuthung τοῖς ἡμιτόμοις αὐτῶν S. 53. ist blendend, zeigt sich aber bei genauerer Prüfung als unhaltbar.

— Z. 7. von Natur männlich. Bast wollte S. 54. ἄῤῥενος lesen („beide stammen ursprünglich von einem Manne her, sind Theile eines ursprünglichen Mannes"), und Orelli (Isokr. S. 330) diesem ἄῤῥενος noch ενός beifügen. Freilich hätte es keinen Sinn, wenn ἄῤῥενος allein stünde (denn wie könnte Aristophanes vom Pausanias und Agathon sagen: ἴσως εἰσὶν ἀμφότεροι ἄῤῥενες?); aber das beigesetzte τὴν Φύσιν soll ja ihre ursprüngliche Mannheit anzeigen, und kann diese ursprüngliche Mannheit, nach der vorhergegangenen Auseinandersetzung des Aristophanes, etwas anderes seyn, als der männliche Ursprung, d. h., die Abstammung von einem Manne? Τὴν Φύσιν ἄῤῥενες (ursprünglich oder von Natur männlich) ist also soviel als ἄῤῥενος τμῆμα, Theile eines Mannes; und letzteres würden wir, als komischeren Ausdruck, dem ἄῤῥενες vorziehen, wenn es gute Handschriften darböten.

S. 135. Z. 9. Flugs. Vergl. unſ. Bem. z. Eirenomis S. 586. Aehnlich Herodot V, 95: αὐτὸς μὲν φεύγων ἐκφεύγει. Hipp. d. gr. 292. A: ἂν μὴ ἐκφύγω φεύγων αὐτόν. Das nachfolgende δῆλον ὅτι (soviel als δῆλον δέ, ὅτι ταχὺ ἐστι: denn gewiß ist es schnell, s. Buttmann z. Krit. S. 106. 3te Ausg.) hielt Heus-

de Specim. crit. in Plat. S. 62. mit Unrecht für ein Glossem.

— Z. 12. nicht von weitem: αὐδ' ἐντὸς πολλοῦ ist die einzig richtige Lesart; ἐντός findet sich schon am Rande des Stob. Serm. LXI. S. 396, 36. und eben dieses vermuthete Sydenham, dagegen Fischer, der ἐντός durch sein perperam verdammt, und Dorvill. z. Charit. S. 254. die gewöhnliche Lesart ὄντος, aus der man doch nur durch künstliche Deutung einen Sinn herausbringen könnte, in Schutz genommen haben. Ἐντὸς πολλοῦ (nehmlich διαστήματος, s. L. Bos Ellips. gr. S. 103 ff. Schäf.) ist soviel, als ἐκ πολλοῦ oder πόρρωθεν, von weitem, von der Ferne. Thukyd. II, 77: ἐντὸς γὰρ πολλοῦ χωρίου τῆς πόλεως οὐκ ἦν πελάσαι. u. a.

— Z. 13. jugendlich. Richtiger: und mit ihnen. Bast vermuthete S. 56. μετὰ δὲ νέων ξύνεστί τε καὶ ἀεὶ ἔστιν, um die Tautologie des ξύνεστι und ἔστι zu vermeiden; der treffliche Mann hat später, in s. Epist. crit. S. 165. diese Aenderung selbst für unnöthig erklärt und auf das Plutarchische (s. Wyttenb. z. Plut. de ser. num. vind. S. 36) παρ' αὐτῇ καὶ μετ' αὐτῆς ὄντα καὶ συνόντα verwiesen. Aehnlich ist das Herodoteische I, 120: Ἔστι τε ὁ παῖς καὶ περίεστι.

— Z. 17. Kronos und Japetos, als die ältesten Götter. Phrynich. in Bekker's Anecd. gr. I. S. 43, 29: Ἰαπετός, ἀντὶ τοῦ γέρων. Καὶ Τιθωνὸς καὶ Κρόνος ἐπὶ τῶν γερόντων. Lukian. Göttergespr. II, 1. läßt scherzhaft den Zeus zum Eros sagen: Σὺ παιδίον, ὦ Ἔρως, ἀρχαιότερος ὢν πολὺ τοῦ Ἰαπετοῦ;

— Z. 20. Die alten Geschichten. Nehmlich die ἐκτομαί, δεσμοί u. a. Anspielung auf die Sage, daß

Kronos seinem Vater Uranos die Zeugungsglieder abgeschnitten und seine eignen Kinder, den Zeus allein ausgenommen, verschlungen, daß dann Zeus seinen Vater gefesselt und ihn mit den Titanen, die ihn, den neuen Herrscher, bekriegten, in den Tartaros geworfen habe, u. s. f. S. Hesiod. Theog. 851. Vergl. Polit. II. 377. E. ff. Euthyphr. 6. — Was soll aber Parmenides hier? fragte mit Recht schon Sydenham, da wir kein Zeugniß dafür haben, daß Parmenides eben so, wie Hesiodos, theogonisirt, d. h., die Götterfabeln der gemeinen und profanen Sage folgend vorgetragen habe? Dieses wäre ja mit seinen philosophischen Ansichten, ins Besondre mit seiner Annahme des einen, unbedingten, göttlichen Seyns, das kein Widerspruch und Zwist befleckt, ganz unvereinbar gewesen. Noch mehr: wie kann Agathon seine Behauptung, daß alles jenes durch die Ἀνάγκη, nicht durch den Eros geschehen sei, gegen den Parmenides geltend machen, da Parmenides selbst diese Ἀνάγκη anerkannte? So sagt er ja beim Simplik. z. Aristot. Phys. S. 7. u. 9:

κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τέ μιν ἀμφὶς ἔέργει.

Stob. Eklog. I. S. 158: Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος, οὗτοι πάντα κατ' ἀνάγκην. Sollen wir mit Sydenham und Schleiermacher annehmen, daß Platon die Unwissenheit des jungen Dichters und seiner Zeitgenossen habe persifliren wollen? Aber auf eine so auffallende, man kann sagen, rohe Art, wie man sie von einem Attiker nicht erwarten sollte? — Wir vermuthen, daß Παρμενίδης aus jenem Glosseme in der Rede des Phädros, auf welche Agathon im Vorhergehenden anspielt, geflossen ist, und den ähnlichen Namen eines Theogoni-

kers verdrängt hat. Und könnte dieser wohl ein anderer seyn, als der Theolog Epimenides, der Verfasser einer von den Alten häufig angeführten Theogonie, der Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις (s. Fabric. Bibl. gr. I. S. 32 ff.)? Also würden wir lesen: ἃ Ἡσίοδος καὶ Ἐπιμενίδης (st. Παρμενίδης) λέγουσιν. Attischer und Platonischer dünkt es uns überdies, wenn sich Agathon, der junge Dichter, mit seiner Belesenheit in den Werken der Dichter brüstet, als wenn er seine Unwissenheit zur Schau trägt. Auch in den Gesetzen III. 677. D. werden Hesiodos und Epimenides, obgleich in anderer Hinsicht, zusammengestellt, als Theogoniker aber beim Pausanias VIII, 18. Th. II. S. 402.

S. 136. Z. 3. AM. Das Sinnbild der Verblendung und verderblichen Unbesonnenheit, die uns unbemerkt überrascht. Die folgenden Verse sind aus Il. XIX, 92. ff. entlehnt, mit denen man die des Rhianos b. Stob. IV. S. 54, 21. vergleiche. Orelli (Isokr. S. 330) hält das Ganze von τοὺς γοῦν πόδας bis βαίνει für fremden Zusatz; doch würde dann das nachfolgende οὖν keine Beziehung haben; denn ohne den Zwischensatz hätte Agathon so reden müssen: Ὅμηρος γάρ, Ἄτην θεόν τε εἶναι λέγων καὶ ἁπαλήν, καλῷ δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἁπαλότητα ἀποφαίνειν (τούτῳ δηλονότι müssen wir hinzudenken), ὅτι ff. Und sollte der Zwischensatz τοὺς γοῦν πόδας - λέγων überflüssig seyn? Keineswegs. Agathon will darthun, daß Eros der zarteste und weichste aller Götter ist, nicht bloß zart an den Füßen, wie Homer die Ate schildert, sondern durchaus weich (ποσὶ καὶ πάντῃ, wie er unten sagt); also mußte er dieses hervorheben, daß Homer die Ate nur als zartfüßige Göttin beschreibt, und den allgemeinen Ausdruck ἁπαλήν

durch den Beisatz τοὺς γοῦν πόδας - λέγων näher bestimmen. Die Anführung der Homerischen Verse selbst ist ganz dem Charakter des dichterischen Agathon entsprechend.

— Z. 15. nicht sehr weich, d. h., wohl weich in Vergleichung mit dem harten Boden, aber fast hart zu nennen, wenn man sie mit dem Gemüthe und der Seele des Menschen vergleicht. Das Gezierte und Spielende der poetisch-sophistischen Rede des Agathon ist auch hier unverkennbar.

— Z. 28. gleichmäßiger. Der Ausdruck ξυμμέτρου bezieht sich auf das vorhergehende περιπτύσσεσθαι (denn, was einen Gegenstand von allen Seiten umfassen und umschließen soll, muß ihm gleichmäßig und vollkommen entsprechend seyn). Orelli (Isokr. S. 282.) verbesserte σύμμετρος, auf εὐσχημοσύνη bezogen, was wir nicht billigen können. — Das nachfolgende ὅ bezieht sich auf das weibliche Substantiv εὐσχημοσύνη, s. Matthiä griech. Gramm. S. 610 ff. u. uns. Bem. oben.

S. 137. Z. 19. die Könige des Staats, richtiger: der Staaten, nach der Lesart der Wiener Handschrift 21. und des Stobäos XLI. S. 397, 34. τῶν πόλεων st. τῆς πόλεως, welche unstreitig den Vorzug verdient (wie schon Fischer und Böckh in Min. S. 176. urtheilten), nicht allein, weil sie die Sache stärker bezeichnet, sondern auch dem Pindarischen: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (s. Pind. Bruchst. Th. III. S. 76. ff. Vergl. Gorg. 484. B. Valcken. u. Wessel. z. Herodot III, 38. Th. V. B. II. S. 40 ff. Schweigh.), nach welchem der Ausdruck gebildet ist,

mehr entspricht. Noch entscheidender für sie ist dieses, daß Aristoteles Rhetor. III, 3. als ein Beispiel des mit Beiwörtern überladenen Stils des Alkidamas diese Worte anführt: τοὺς τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμους. Ohne Zweifel also läßt Platon den Agathon diesen Ausdruck vom Alkidamas entlehnen. Auf die Stelle des Aristoteles hat schon Bast in den Zus. S. 170. aufmerksam gemacht; außerdem vergleiche man das Bruchst. des Chrysipp. b. Görenz z. Cicero de legib. S. XXVII.

S. 138. Z. 12. war er sonst auch musenlos. Bruchstück eines Verses aus der Stheneböa des Euripides, der nach Valcken. z. Eurip. Bruchst. S. 207. so lautete:

ποιητὴν δ'ἄρα
Ἔρως διδάσκει, κἂν ἄμουσος ᾖ τὸ πρίν:
zum Dichter ja
Schafft Eros jeden, war er sonst auch musenlos.

Desselben Verses bedient sich Aristophanes Vesp. 1069.

— Z. 26. Begierde und Liebe. Eros ist ποιητής, Hervorbringer im allgemeinen Sinne des Wortes, also, wie Agathon auseinandersetzt, Dichter, Erschaffer oder Erzeuger (im physischen Sinne) und Erfinder; daher alle Erfindungen durch seine Eingeistung gleichsam gemacht worden sind, indem der Erfinder von Liebe zu der von ihm geahndeten Kunst beseelt war, und die leidenschaftliche Neigung (ἐπιθυμία) zur Entdeckung des Unbekannten hinführte.

— Z. 28. die Musen die Musik. In der

Urschrift sind die Worte Μοῦσαι μουσικῆς, Ἥφαιστος χαλκείας u. s. f. künstlich so gesetzt, daß sie sich zugleich auf die vorhergehenden Sätze beziehen, die Nominative nehmlich auf ἀνεῦρεν und μαθητὴς ἂν εἴη (die Musen erfanden und sind als Schülerinnen des Eros zu betrachten), die Genitive aber auf ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος, so daß sie als von ἐπιθυμίας und ἔρωτος abhängig gedacht werden müssen, also: und die Musen erfanden oder: wurden Erfinderinnen, indem sie die Neigung und Liebe zur Kunst leitete oder beseelte; Hephästos ward Erfinder, von Liebe zur Schmiedekunst geleitet u. s. f. Dieses ἔρωτος ἡγεμονεύσαντος wird daher im Folgenden in einer anderen Form wiederholt: Ἔρωτος ἐγγενομένου δῆλον ὅτι κάλλους.

S. 139. Z. 3. von Häßlichkeit entfernt. Für ἔπεστι schreibt die Pariser Handschrift ἔστιν, Bas. 2. ἔνεσον (ἔνεστιν); daher verbesserte Porson in Adversl. S. 58. ἔνι. Doch vermuthen wir, daß ἔστιν die wahre Lesart und ἔπεστι aus der Erklärung geflossen ist. Für das ursprüngliche halten wir nehmlich αἴσχους γὰρ οὐκ ἔστιν ἔρως: denn es giebt keine Liebe zur Häßlichkeit oder zum Häßlichen. Diese Vermuthung wird durch die weiter unten folgende Stelle S. 201. A. bestätigt, wo Sokrates diese Worte des Agathon wiederholt: οἶμαι γάρ σε οὕτωσί πως εἰπεῖν, ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχρῶν γὰρ οὐκ εἴη ἔρως (d. i., αἰσχρῶν γὰρ οὐκ εἶναι ἔρωτα, s. unsr. Anm. z. Polit. S. 478 ff.); und bald darauf: ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δ' οὔ; Die Verwechselung des ἔρως mit Ἔρως veranlaßte ohne Zweifel den Kritiker, αἴσχους οὐκ ἔστιν in αἴσχει οὐκ ἔπεστι (soviel als inest) zu verwandeln, damit der Sinn entstehe: denn im Häß-

lichen ist oder wohnt Eros nicht (wie Agathon oben sagte: ἀνανθεῖ γὰρ σώματι οὐκ ἐνίζει Ἔρως.).

— Z. 17. der Besorgniß; denn der Schlaf ist der Schmerzen stillende und Sorgen lindernde. Sophokl. Philokt. 827: Ὕπτ' ὀδύνας ἀδαής, ὕπν' ἀλγεών. Bast's Vermuthung S. 58. ὕπνον τ' ἐνὶ γήθει (fröhligen Schlaf) ist nur aus Misverständniß des ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει (das er für sorgenvollen Schlaf nahm) entstanden. — Die folgende Stelle, in welcher Agathon alles aufbietet, was nur die poetisch gezierte, mit Gegensätzen und Gleichlauten spielende Rhetorik der sikelischen Sophisten künstliches hatte, wäre doch zu übertrieben für Bruchstück eines hymnischen Gesanges zu halten.

— Z. 23. erfreulich, eigentlich freudigen und schönen Anblick gewährend, θεατός. Eben so haben wir, um den Gleichlaut der Urschrift nicht verloren gehen zu lassen, und zugleich das Gesuchte der Agathonischen Ausdrücke anzudeuten, auch im Folgenden ungewöhnlichere Wörter wählen müssen, wie begehrlich, in passiver Bedeutung, was begehrt wird, also, wonach man strebt, auch was man hochschätzt, und nicht ohne Neid und Eifersucht bei anderen erblickt: ζηλωτός; unentbehrlich (κτητός), dessen der Besitzende gar nicht oder nur mit Mühe entbehren würde.

— Z. 29. im Reden. Ἐν λόγῳ, das Schütz in ἐν μόγῳ verändern wollte, bezieht sich auf σωτήρ (bekannt ist der Ausdruck μῦθος ἐσώθη, s. Polit. X. 621. B. das. Schol. S. 198. Gesetz. I. 645. B. u. a.). Ueberhaupt dürfen wir weniger nach dem Zusammenhange

und der Bedeutung der vom Agathon gebrauchten Ausdrücke fragen, da des Redners Zweck nur dieser war, mit gleichtönenden Wörtern zu spielen.

S. 140. Z. 3. der Gesang. Das Beiwort καλῆς fehlt in allen Wiener Handschriften; daher sich die Vermuthung aufdringt, daß es dem vorhergehenden καλῶς seinen Ursprung verdanke, indem man vielleicht, nach falscher Interpunction, καλῶς mit ᾠδῆς μετέχοντα verbunden las, und daher καλῆς als Verbesserung darüber schrieb, das dann von späteren Abschreibern nach καλῶς in den Text eingeschaltet wurde. Wir vermuthen daher, daß die ursprüngliche Lesart diese war: τῆς ᾠδῆς μετέχοντα. Die Worte müssen dann so gefaßt werden: ᾧ δεῖ ἕπεσθαι ἐφυμνοῦντα καλῶς πάντα ἄνδρα, ὃς τῆς ᾠδῆς μετέχει, ἣν ᾄδει u. s. f. Gerade so übersetzt auch Ficin: Quem profecto sectari debet praeclarisque hymnis venerari vir quisque cantilenae illius particeps, quam Amor ipse concinit mentem Deorum hominumque permulcens. Auf ähnliche Weise verbesserte Orelli (Isokr. S. 331) καὶ τῆς ᾠδῆς μετέχοντα; doch würde καί überflüssig gesetzt seyn.

S. 141. Z. 4. Haupt des Gorgias. Scherzhafte Anspielung auf den gewaltigen, gleichsam in Erstaunen und stumme Verwunderung (die ἔκπληξις der Gorgianischen Beredsamkeit, s. Himer. S. 504. das. Wernsdorf) versetzenden Reden Gorgias und auf das schreckbare, jeden, der es anblickt, in Stein verwandelnde Haupt der Gorgo (s. Böttiger die Furienmask. S. 107.), das sprichwörtlich von allem wilden und furchtbaren gebraucht wurde, s. Eustath. z. Hom. Odyss. λ. S. 462, 51. Erasm. Adag. S. 67. Das

Ganze ist nach diesen Homerischen Versen (Odyss. XI, 633.) gebildet:

ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει,
Μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
Ἐξ Ἄϊδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια.

Auf ähnliche Weise wendet sie Cicero ad Attic. IX, 7. án; vergl. Aristid. Plat. Red. I. Th. II. S. 93. u. S. 388.

— Z. 18. Dies ist aber. Bast S. 62. und Wolf z. Reiz de prosod. gr. accent. inclinat. S. 10. stießen sich an der Artikel τό; jener hielt τὸ δέ für τοῦτο δέ, und wollte daher das nachfolgende τοῦτο in τούτοις verwandeln, Wolf aber äußerte sich darüber so: „ita dubitandum etiam, quid articulus sibi velit in his: τὸ δὲ ἄρα σὺ τοῦτο ff". Τὸ δέ, wie es Platon an unzähligen Stellen setzt, ist eigentlich aber, zeigt also den Gegensatz an (s. Heindorf z. Theätet. S. 333., der es jedoch nicht ganz richtig durch quum tamen erklärt, u. uns. Anm. z. Polit. S. 363). Die Worte sind demnach so zu fassen: ἀλλὰ τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ἐτιοῦν, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο (nehmlich τὸ ταληθῆ λέγειν) ἦν.

S. 142. Z. 5. Die Zunge also versprach es. Nach dem bekannten Verse des Euripides im Hippolyt. 612:

Ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ Φρὴν ἀνώμοτος.

— Z. 13. in Ausdrücken. Wie Bast S. 137. und Orelli (Isokr. S. 454.) die Lesart der Wiener Handschrift Num. 54. ὀνομάσει billigen und dem gewöhnlichen ὀνόμασι vorziehen konnten, wundert uns. Ὀνόμασι (nehmlich τοιούτοις) und θέσει ῥημάτων ist wörtlich zu

verstehen, jenes von den einzelnen Wörtern und Ausdrücken (indem sich Sokrates bekanntlich ganz schlichter und gemeiner Ausdrücke bediente, s. 221. E.), das andere von der Wortsetzung, also der Bildung der Sätze u. s. w., beides im Gegensatze zu der sophistischen Rhetorik, die nicht bloß gezierte Ausdrücke wählte, sondern auch einer künstlichen Wortsetzung und Redebildung sich befleißigte. Im Folgenden muß wohl aus den älteren Ausgaben das δ' nach ὁποία, das Pariser Handschriften bestätigen, zurückgerufen werden; s. über den Gebrauch dieser Partikel Bast in Epist. crit. S. 49. Ferner erfordert der Sprachgebrauch τύχῃ, wie Stephan verbesserte und die Wiener Handschriften lesen. Auch Bekker hat τύχῃ aufgenommen.

— Z. 28. auf etwas bezieht. Wir möchten das eine ὁ Ἔρως lieber für hinzugefügte Epexegese oder Wiederholung des Subjekts halten, als mit den Wiener Handschriften ὁ ἔρως ἔρως schreiben; denn so pflegen die Griechen (s. Matthiä's griech. Gramm. S. 401.), ins Besondre auch Platon (s. Heindorf z. Gorg. S. 185), das Subjekt des Satzes, auch wenn es das vorhergehende Fürwort schon anzeigt, der Deutlichkeit und des Nachdrucks wegen zu wiederholen.

S. 143. Z. 12. Wenn ich dich fragte. Der Nachsatz: was würdest du antworten? oder: würdest du nicht antworten, daß er Bruder von einem anderen sei? ist, wie so häufig in der dialogischen, die fesselfreie Sprache des Lebens abbildenden Rede, ausgelassen.

S. 145. Z. 17. gebe es keine Liebe. Unrich-

tig hielten wir früher dafür, daß ἄν ausgefallen sei; denn der Optativ steht statt des Infinitivs mit dem Accusative (abhängig von εἰπεῖν), s. z. Polit. S. 478 ff.

S. 146. Z. 15. einer Mantineischen Frau, wie S. 211. D. ἡ Μαντινικὴ ξένη, von Mantinea in Arkadien, (eigentlich Μαντινίς; das κτητικὸν oder possessivum ist für das ἐθνικὸν gesetzt, s. Potter. z. Clemens v. Alex. Th. II. S. 755. u. Fischer z. Weller Th. III. B. 1. S. 299.). Die älteren Ausgaben, und die Wiener Handschrift lesen μαντικῆς; eben so übersetzt Ficin a fatidica muliere; aber nicht allein das weiter unten folgende ἡ Μαντινικὴ ξένη und das Zeugniß der späteren Schriftsteller, welche die Platonische Diotima immer durch Μαντινικὴ γυνή oder ξένη bezeichnen (s. vorz. Maxim. Tyr. XXIV, 4. S. 588. τὸν ἐν τῷ Συμποσίῳ λόγον δὲ τὸν εἰς Ἔρωτα ἔπαινον Μαντινικῇ γυναικὶ ἀνατίθησιν. Vergl. Clemens v. Alex. Strom. VI. S. 755. Th. II. Pott. Aristid. Th. II. S. 127. das. Schol. Himer. Red. 1. S. 358. das. Wernsd. S. 357. Prokl. Plat. Theol. I, 9. S. 19. u. a.), sondern auch die Sache selbst entscheiden für Μαντινικὴ; denn μαντικός ist zwar auch als Adjektiv gebräuchlich, (und wir haben nicht einmal nöthig, uns auf die μαντικὰ ζῶα b. Aelian. V. Gesch. I, 11. zu berufen, da wir beim Platon selbst μαντικός adjectivisch gebraucht finden, z. B. Phädon S. 359. und Phädr. 248. D.); allein was soll der unbestimmte und ungewöhnliche Ausdruck, die wahrsagerische Frau, für Wahrsagerin, zumahl da Sokrates die Diotima erst im Folgenden als weise und der göttlichen Dinge kundige Frau beschreibt? Und ist nicht die Bezeichnung der Diotima nach ihrem

Vaterlande oder ihrer Geburtsstadt der Sache angemessener? Dazu kömmt, daß die Wörter μαντική und Μαντινική so leicht verwechselt werden konnten, und häufig auch verwechselt worden sind (s. Berkel. z. Stephan. Byz. S. 534. Davies zu Max. Tyr. S. 588.; weßhalb Wernsdorf z. Himer. S. 357. mit Recht auch beim Themist. Red. XIII. S. 162. A. Μαντινικὴν ξένην ὑμνεῖς für μαντικὴν ξ. ὑμν. zu lesen gebot). Wir halten daher Μαντινικῆς, was Stephan zuerst vermuthet hat, Davies z. Maxim. Tyr. S. 588. Holsten. (s. Observ. Misc. Th. II. S. 274.) und Bast vorgezogen, Fischer und Bekker aber in den Text aufgenommen haben, für die einzig richtige Lesart, wenn auch Wolf sich wunderte, wie Μαντινικῆς habe Beifall finden können. Ueber die Diotima vergl. Platon's Leb. u. Schr. S. 312 ff. Anm.

— Z. 19. der Krankheit. Wahrscheinlich spielt Platon auf die Pest an, die in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges (Olymp. 87, 3. 430 v. Chr.) Athen verheerte, s. Thukyd. II, 47 ff. Wie weit übrigens diese Angabe gegründet sei, läßt sich nicht bestimmen, um so weniger, da sie einer Erdichtung gleich sieht, so wie das ganze Gespräch, das Sokrates mit der Diotima geführt haben soll, offenbar mythische Ausschmückung des philosophischen Kunstwerks ist. Uebrigens vergl. Aristid. Red. II. S. 127.

— Z. 23. für mich, ἐπ' ἐμαυτοῦ, wie Bast richtig verbesserte, für ἀπ' ἐμαυτοῦ (denn dieses wäre von mir selbst, freiwillig), s. Abresch. z. Thukyd. III, 33. Schäfer's Melet. crit. S. 21 ff. 83. u. Herm. z. Viger. S. 813.

S. 147. Z. 8. Ist denn auch. Ohne Zweifel muß man lesen: Ἢ καί, ὃ ἂν μὴ σοφόν, ἀμαθές; Das ἤ bezieht sich auf das vorhergehende ἢ οἴει (denn so muß man mit den Wiener Handschriften für ἦ οἴει lesen): oder auch, was nicht weise, daß dieses unverständig sei (nehmlich οἴει ἀμαθὲς εἶναι)? In der gewöhnlichen Lesart fehlt ὅ; Stephan wollte daher ὅ τι einsetzen; Schleiermacher hingegen verwandelt ἤ (welches doch das vorhergehende ἢ οἴει erfordert) in ἦ, und schreibt: ἦ καὶ ἂν μὴ σοφόν (was Bekker, zu unserer Verwunderung, aufgenommen hat). Auch Ficin übersetzt: Et quod non Sapiens, ignorans?

S. 148. Z. 16. Was wäre denn nun. Die gewöhnliche Lesart Τί οὖν ἄν, ἔφην, εἴη ὁ Ἔρως; ἀνητός; (denn nach Ἔρως muß das Fragezeichen gesetzt werden) ist ohne Tadel. Die Partikel ἄν bezieht sich auf εἴη, und ist dem eingeschalteten Zeitworte ἔφην vorgesetzt, wie der Grieche die Partikel, die zum Nachfolgenden gehört, voranzusetzen pflegt, z. B. Hipp. d. gr. 299. A: μανθάνω ἂν ἴσως φαίη für μανθάνω, ἴσως φαίη ἄν, s. uns. Bem. z. d. Gesetz. S. 216.

— Z. 28. füllt er den Zwischenraum. Ficin scheint so gelesen zu haben: ξυμπληροῖ τὸ πᾶν, ὥστε αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι, und so wollte auch Orelli (Isokr. S. 331.) schreiben. Allerdings würden wir dieses, wenn es gute Handschriften darböten, der gewöhnlichen Lesart, in welcher ξυμπληροῖ ohne Objekt steht, vorziehen. — Ueber die altorientalische Lehre von den Mittelwesen, den himmlischen Geistern (Dämonen: den Wissenden, nehmlich der göttlichen Dinge Kundigen und sie den Sterblichen Verkündenden; daher Diener und

Boten der Götter, d. i., ἄγγελοι; Philon π. γιγάντ. S. 221. E: οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωσῆς εἰωθεν ὀνομάζειν. S. 222. F.) vergl. außer den von uns S. 261. bereits angeführten Stellen noch Plutarch. Is. u. Osir. 361. B. C. Theodoret. IV. Red. S. 61. Porphyr. üb. d. Enth. v. Fl. II. S. 31. Hierokles b. Phot. CCXIV. S. 549 ff. z. Aur. carm. V. 1—3. Minuc. Fel. Octav. S. 247. das. Elmenhorst. Prokl. z. Parmen. (bei Bentlei Br. a. Mill. S. 455. Leipz. Ausg.), Orphisch. Bruchst. S. 508. Herm. Cudworth's System. intellect. S. 806. Wolf z. Origen. Philosoph. 3. Th. 1. S. 883. Paris. Ausg. u. Creuzer's Symb. u. Mythol. Th. III. S. 74 ff. — Die Mittelwesen sind kosmisch der Aether (die ätherische Welt, das Weltkörpersystem), theologisch die Engel oder Dämonen, und philosophisch die Ideen (die Fervers des Zoroaster, d. i., die reinen Lebensformen oder die Urbilder der Dinge im Geiste des Weltschöpfers). Diese orientalische Lehre von den Dämonen verbreitete sich unstreitig durch die Orphiker in Hellas, und erlangte dann durch die Pythagoreer, diese eigentlichen Dämonen der reinen und göttlichen Erkenntniß, ihre philosophische Ausbildung; denn ihnen zunächst verdankte Empedokles seine Dämonologie (s. Sturz z. Empedokl. S. 296 ff.). Ueber den Ausdruck, daß das Weltall durch die vermittelnden Dämonen ergänzt und mit sich selbst verknüpft, d. h., ein in sich harmonisches und vollständiges Ganzes (Universum) werde, s. Jambl. üb. d. Myster. I, 5. S. 8. u. 16. Gale. Hierokl. z. Aur. carm. S. 14. 37. u. Creuzer in Dionys. I. S. 73 ff.

S. 149. Z. 14. Poros, die Fülle des göttlichen

Lebens, nach welcher das Irdische verlangt, oder womit sich die menschliche Seele zu erfüllen strebt. Dieses Verlangen nach der Fülle und Vollkommenheit des Göttlichen, nach dem Unsterblichen u. s. w. ist die Liebe; also ist sie eine Tochter der Sehnsucht, die aus Armuth und Dürftigkeit entspringt, Eros demnach ein Sohn der Penia (der Armuth), die ihn nach der Umarmung des Poros (des Reichthums), also von der Idee des Göttlichen erfüllt, gebar. Die Armuth ist die sich sehnende, strebende Seele des Sterblichen (die Ψυχή cupiditas oder cupido, s. Lúzac in Exercitt. acad. Spec. I. S. 32 ff. u. Huske's Analect. crit. S. 41 ff.); daher die Verbindung des Amor und der Psyche in jenem geistreichen Mythus des Apulejus. Die Liebe, geistig vom Göttlichen erfüllt, strebt nach wirklicher Darstellung des Göttlichen; so nach ist sie für das Göttliche das Verlangen nach Offenbarung seiner selbst (die Weltschöpfung folglich die dargestellte Fülle des Göttlichen, πόρος, die Auflösung des Erschaffenen dagegen die Armuth, πενία; daher bezeichneten Herakleitos und die Stoiker die διακόσμησις durch πόρος, die ἐκπύρωσις aber durch χρησμοσύνη, s. Philon Legg. Alleg. II. 62. Plutarch. über das εἶ S. 389. B. C.), für die Sterblichen aber ist das Irdische die πενία und das Göttliche der πόρος.

— Z. 18. Wein gab es noch nicht. Plotin. Ennead. III, 5. S. 296. F: ὡς πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ Ἔρωτος γενομένου. Vergl. Porphyr. π. τ. τῶν Νυμφῶν ἄντρου S. 260. Cambr.

S. 150. Z. 3. im Freien schlafend. Ὑπαίθριος, das schon Fischer aus der zweiten Basel. Ausg.

aufgenommen, bestätigen Origenes geg. Cels. IV. 39. S. 352. Th. I. Paris. Ausg. und die Wiener Handschriften, s. Bast S. 143.

— Z. 8. Zauberer u. s. f. Vergl. Maxim. Tyr. XXIV, 8. S. 475.

— Z. 16. Keiner. Vergl. Lysis 218. A. B. Muson. in Wyttenb. Philomath. II. S. 3. Plotin. Ennead. VI, 7. 35 — 40. VI, 9. 8 — 10. Prokl. Plat. Theol. I, 23. S. 58.

— Z. 21. mit dem Unverstande. Wenn Handschriften ἔχει für ἐστι darböten, so würde dieses wohl unbedingt anzunehmen seyn. Phädros 275. D: δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή. Eben so Ficin: hoc enim habet ignorantia pessimum. Für ἀμαθία liest die Wiener Handschrift N. 21. ἀμαθίᾳ, das auch Sydenham vermuthete; doch würden wir ἀμαθίας vorziehen (der Genitiv stünde partitiv: eben dieses vom oder am Unverstande). Die gewöhnliche Lesart gewährt aber auch einen passenden Sinn: eben darin (αὐτὸ τοῦτο ist absoluter Accusativ) ist der Unverstand schlimm. — Das Nachfolgende bedarf wohl keiner Aenderung, am wenigsten der Verwandlung des τό (das in Beziehung auf das vorhergehende αὐτὸ τοῦτο nothwendig ist) in τόν; das Subjekt in μὴ ὄντα καλὸν — δοκεῖν αὐτῷ ist das unbestimmte Fürwort einer oder man (s. z. Gesetz. S. 40. 72. z. Polit. S. 430). Ἱκανόν, hinreichend, ist vollkommen (nehmlich καλόν, ἀγαθὸν und φρόνιμον).

S. 151. Z. 8. daß du aber. Im Texte steht ὅν für ὅτι τοῦτον oder τοιοῦτον, nach dem bekannten Gebrauche des relativen Fürworts (s. Wyttenb. z. Ec-

log. histor. S. 347. L. Bos Ellipf. gr. S. 252. Matthiä's griech. Gramm. S. 665. N. 3.). Doch würden wir, wenn sich in Handschriften ἥν für ὅν fände, wegen des vorhergehenden ἡ μὲν οὖν Φύσις — αὕτη dieses vorziehen; dann aber müßte Ἔρωτος statt Ἔρωτα gelesen werden.

S. 152. Z. 27. in das Seyn. Vergl. Sophist. 219. B. 265. B. C. Lactant. divin. instit. II. 8. §. 28. u. a.

S. 153. Z. 13. hinterlistige, die alle Mittel anwendet, um ihren Zweck zu erreichen, List gebraucht, Ränke schmiedet u. s. f. Im Folgenden verbessert Orelli (Isokr. S. 331.) ἐπ' ἀγαθόν statt ἐπ' αὐτόν, auf Ficin's Uebersetzung sich stützend: qui ad bonum - proficiscuntur; doch möchten wir ἐπ' αὐτόν (τὸν ἔρωτα) wegen des beigefügten τρεπόμενοι (denn τρέπεσθαι heißt sich an etwas machen, ergreifen, oder sich einem Gegenstande ergeben) vorziehen; hätte Platon ἀγαθόν setzen wollen, so würde er gewiß ein stärkeres Wort, etwa διώκοντες, gewählt haben. Mit Recht aber hat Herr Bekker ἄλλῃ für ἄλλοι geschrieben, wie ohne Zweifel auch Ficin gelesen hat.

— Z. 26. es lassen sich ja. Böckh in Min. S. 147. verbessert: αὐτῶν καὶ πόδας τε καὶ χεῖρας; wir möchten lieber schreiben: αὐτῶν γέ καὶ πόδας καὶ χεῖρας; γέ ist gar oder selbst, s. Hermann z. Viger. S. 826 ff. zw. Ausg. Mit Vergnügen sehen wir, daß auch Bekker so verbessert hat. Eben so treffend verwandelt er das nachfolgende ἥδη. wie auch weiter unten, in ἦδ' ἥ. sagte sie.

S. 154. Z. 13. Wenn nun die Liebe u. s. w. Wir möchten so lesen: ὅτε δὴ τούτου ὁ ἔρως ἐστίν, ἤδη τῶν τίνα τρόπον διωκόντων αὐτὸ καὶ ἐν τίνι πράξει ἡ σπουδὴ καὶ ἡ ξύντασις ἔρως ἂν κάλοῖτο; Die Worte sind so aufzulösen: ὅτε ὁ ἔρως ἐστὶν ἔρως τούτου (τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί: daß einem das Gute stets beiwohne). Das ἀεί, welches die Ausgaben nach ἐστίν einschalten, stört den Zusammenhang der Rede und ist ein überflüssiger Beisatz (denn das ἀεὶ εἶναι ist schon durch τούτου, das auf das vorhergehende zurückweist, angedeutet); ohne Zweifel ist es aus Misverstand oder Irrung des Abschreibers aus dem vorhergehenden εἶναι ἀεί hieher gekommen. Τούτου verbesserte schon Bast, αὐτό bieten die Wiener und eine Pariser Handschrift dar, und ξύντασις liest die Wiener Handschrift N. 21. für das offenbar verderbte ξύστασις. Nach ἔργον setzen wir ein Fragezeichen (wie 207. B: τίς αἰτία - διατίθεσθαι; ἔχεις λέγειν;), das die Rede belebt, s. Heind. z. Charmid. S. 80. — Auch dieses haben wir, nachdem diese Anmerkungen früher schon niedergeschrieben waren, durch Bekker's Ausgabe bestätigt gefunden; Herr Bekker schreibt überdies ἡ δ' ἣ für ἤδη.

S. 155. Z. 8. Moira und Eileithyia. Moira, die das Schicksal der Neugebornen bestimmt, und Eileithyia, welche die Geburt befördert oder an das Tagslicht bringt. So werden die Schicksalsgöttinnen mit der Eileithyia oder Eilethyia (s. über die Formen Εἰλήθυια und Εἰλείθυια s. Lennep. Etymot. ling. gr. I. S. 257. u. Schäfer z. Gregor. Korinth. S. 911 ff.) öfters zusammengestellt. Pindar Olymp. VI, 72: Τᾷ μὲν ὁ Χρυσοκόμας πραϋμητίν τ' Ἐλευθὼ συμπαρέστασέν τε Μοίρας. Nem. VII, 1: Ἐλείθυια, πάρεδρος Μοιρᾶν βαθυφρόνων. Vergl. Arnaud de diis παρεδρ. XXI. S. 149 ff.

u. Spanh. z. Kallim. Hymn. auf Artem. 22. S. 185 ff. Eros ist nach dem Olen selbst ein Sohn der Eileithyia (s. Pausan. IX, 27.) und Eileithyia eins mit der Pepromene (d. i., Moira), s. Paus. VIII, 21. Th. II. S. 409.

— Z. 13. windet sich zurück. Ohne Zweifel ist ἀνίλλεται die ächte Lesart, und ἀνειλεῖται oder ἀνείλεται, wie der Scholiast. S. 48. liest, spätere Umänderung der attischen Form in die gewöhnliche; denn nicht nur Phrynich in Προπαρ. σοφιστ. S. 19, 14 (Bekker's Anecd. gr. I.) erklärt ἀνίλλειν für die attische Form, sondern beim Plotin Ennead. I, 6. S. 51. F., wo er sich auf unsere Stelle bezieht, hat sie sich erhalten: ἀνίλλεται καὶ ἀρνεῖται καὶ ἀνανεύει ἀπ' αὐτοῦ, (am Rande wird ἀνέλλεται durch συστρέφεται erklärt; vergl. Creuzer z. Plotin. S. 163.) Proklos z. Tim. III. S. 173: ὁ δὲ κακὸς πᾶς, ὁρῶν εἰς τὸ ἐν ἑαυτῷ αἶσχος, ἀνίλλεται μὲν πρὸς ἑαυτὸν καὶ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν. Eben so las Proklos im Timäos 40. B. unstreitig ἰλλομένην (nicht εἱλουμένην); denn in seinen Erklärungen gebraucht er immer ἴλλεσθαι, ἰλλομένην u. a. Auch Plutarchos Πλατ. ζητημ. S. 1006. C. und Timäos im Lexik. S. 69. lasen ἰλλομένην. Unbedingt also würden wir im Timäos S. 40. B. ἰλλομένην, S. 76. B. ἰλλόμενον (für εἰλλόμενον), und im Kritias S. 109. A. ἀνιλλομένη (für ἀνειλουμένη) schreiben. Die attische Form finden wir auch b. Sophokles Antig. 340: ἰλλομένων ἀρότρων.

— Z. 16. Begierde. Die Verbesserung von Abresch (Dilucid. Thucyd. S. 420.) πτοίησις empfiehlt sich eben so sehr von Seiten der Sprache, als des Sinnes; überdies wird sie von Handschriften bestä-

tigt, daher sich mit Recht Schäfer z. Gregor. Kor. S. 923. u. Creuzer z. Plotin. S. 212. für sie erklärt haben; auch Bekker hat sie aufgenommen. Was wir früher vermutheten, πάλησις würde nur im Kratylos, wo Platon, seinem besonderen Zwecke gemäß, mit ironischen Wortableitungen spielt, annehmbar seyn.

— Z. 19. Was denn sonst. Ἀλλὰ τί μήν ist nicht zu ändern; es ist soviel, τί γὰρ ἄλλο, s. Schäfer z. Sophokl. Trachin. 390. Th. II. S. 335.

— Z. 25. wenn — die Liebe. Wir lesen: εἴπερ τοῦ τὸ ἀγαθὸν ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν; denn auch die Wiener Handschrift schreibt τοῦ τ'αγαθόν für τοῦ ἀγαθοῦ, und jenes erfordert der Sinn, vergl. oben S. 206. A. Matthiä (griech. Gramm. S. 904.) meinte, daß die gewöhnliche Lesart aus zwei Constructionsweisen gebildet sei: εἴπερ ἔρως ἐστὶ τοῦ | ἀγαθοῦ, und: εἴπερ ἔρως ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν ἑαυτῷ εἶναι. Unserer Meinung stimmt Bekker bei.

S. 156. Z. 16. wieder. Was Stephan vermuthete und die Wiener Handschr. N. 21. bestätigt, αὖ, ist unstreitig das einzig wahre. Auch Bekker hat es aufgenommen.

— Z. 29. von jedem einzelnen Wesen. Die gewöhnliche Lesart ist, wie auch aus Ficin's Uebersetzung und den Wiener Handschriften erhellt, verderbt. Der Zusammenhang der Rede ist dieser: das Sterbliche strebt danach, stets zu seyn und unsterblich zu werden; dieses kann es aber allein durch die Erzeugung erlangen, indem es sich durch sie verjüngt und statt des al

ten ein neues Wesen zurück läßt, eben so wie jedes einzelne lebende Wesen dadurch stets dasselbe bleibt und dasselbe genannt wird, daß es die abgehenden Theile seines Körpers durch neue ersetzt, also ein stets sich verjüngendes Leben hat. In dem angeknüpften Satze ἐπεὶ καί ff. ist also nicht τὸ αὐτὸ εἶναι, sondern τὸ οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχειν, ἀλλὰ νέον ἀεὶ γίγνεσθαι der vorwaltende Begriff. Die Wiener Handschriften lesen: ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἕν ἕκαστον, eben so übersetzt Ficin: enimvero eo ipso in tempore, quo animalium unumquodque vivere dicitur idemque esse. Dieses ἐν ᾧ halten wir für die ächte Lesart; ἐν ᾧ ist wärend, d. h., so lange: denn so ist ja auch jedes einzelne Wesen, so lange es lebt und dasselbe genannt wird, dadurch eins und dasselbe, daß es sich stets verjüngt. Das ἐν ᾧ würden wir aber zwischen ζώων und ζῆν einschalten: ἐπεὶ καὶ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων, ἐν ᾧ ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό; und zwischen diesen Worten konnte ἐν ᾧ leicht von einem Grammatiker ausgelassen werden, der ζώων und ζῆν für unmittelbar zusammenhängend hielt, um so mehr, da er keinen dem ἐν ᾧ entsprechenden Nachsatz fand; dieser Nachsatz ist aber, wie so häufig geschieht, in die zur Erklärung eingeschaltete Rede (οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ff.) verwebt. Die grammatische Genauigkeit hätte dieses erfordert: ἐπεὶ καὶ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων, ἐν ᾧ ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό (οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται, ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται), οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ὅμως τὸ αὐτὸ καλεῖται, νέον ἀεὶ γιγνόμενον (d. i., διὰ τὸ νέον ἀεὶ γίγνεσθαι). Das ἀλλά, welches Stephan in ἀλλοῖος verwandeln wollte, bezieht sich auf den vorhergehenden negativen Satz: οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων (das vorhergehende οὗτος — οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν ἑαυτῷ, ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται ist soviel, als:

οὗτος — ὁ αὐτὸς καλεῖται, καίπερ οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων, ἀλλά ff.). Das folgende τὰ δέ ist so gesetzt, als wenn τὰ μέν vorhergienge, s. z. Gesetz. S. 18. — Ueber den Gedanken selbst, daß das sterbliche Wesen durch Erzeugung unsterblich werde, vergl. Gesetz. VI, 18. das. unss. Bemerk. S. 317. Daß, wie vorzüglich die Heraklitеer behaupteten, alles in steter Veränderung und Umwandlung begriffen sei, machte schon Epicharmos durch das Beispiel des menschlichen Körpers anschaulich, b. Diogen. Laert. III. §. 11:

Καὶ τὸ δὴ Καγὼ χθὲς ἄλλοι, καὶ νῦν ἄλλοι τελέθομες.
Κἄυθις ἄλλοι κούπω χ' αὐτοὶ κατὸν λόγον.

Vergl. die aristotel. Schrift üb. d. Himmel I, 10. und Simplik. S. 71. b.

S. 157. Z. 28. ist es ihm unmöglich. Wir folgen der trefflichen Verbesserung von Creuzer (in Lectt. Plat. S. 528), ἀδύνατον δὲ ἄλλῃ für ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ, welche vornehmlich durch das vorhergehende δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει (nehmlich ἡ θνητὴ Φύσις ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος) S. 207. D. bestätigt wird.

S. 158. Z. 5. die vollkommnen Sophisten. Dieses bezieht sich auf den Ausdruck der Versicherung, der ein fast unfehlbares Wissen andeutet. Im folgenden bedarf ἐθέλεις keiner Veränderung, wohl aber ist περί verdächtig, das ein Grammatiker, der ἃ ἐγὼ εἴρηκα mit τῆς ἀλογίας verband, eingesetzt zu haben scheint, um diese Verknüpfung herzustellen: ἀλογίας περὶ ταῦτα (d. i., τούτων), ἃ ἐγὼ εἴρηκα. Lesen wir θαυμάζοις ἄν τῆς ἀλογίας (wie θαυμάζειν mit dem Genitiv verbunden zu werden pflegt), ἃ ἐγὼ εἴρηκα, εἰ μὴ ἐννοεῖς, so erhalten wir

den Sinn, welchen der Zusammenhang der Rede erfordert; ἃ ἐγὼ εἴρηκα muß nehmlich auf εἰ μὴ ἐννοεῖς bezogen werden, und nicht ohne Nachdruck steht es voran, denn es liegt etwas sophistisch Prahlerisches darin, wodurch eben der Satyr Sokrates seine Lehrerin Diotima bespöttelt (eigentlich: Platon den Lehrton seiner Darstellung aufzuheben sucht). Unter ἀλογία wird richtiger Unbedachtsamkeit, Unüberlegtheit verstanden, indem sich nehmlich die Menschen von Ruhmsucht so hinreißen lassen, daß sie sich ohne weitere Ueberlegung und ohne Erwägung der daraus entspringenden Uebel in die größte Gefahr begeben, und selbst ihr Leben daran setzen. Ἀλογία, in objektivem Sinne, ist Unbegreiflichkeit, Ungereimtheit (so Theätet. 199. D. Phileb. 55. A. u. a.), im subjektiven aber Unüberlegtheit (inconsiderantia, temeritas), wie in d. Gesetz. X. 900. A: ἀγόμενος — ὑπό τινος ἀλογίας.

— Z. 18. Kodros, dessen That von den Alten auf verschiedene Weise beurtheilt worden ist, s. Sturz z. Pherekyd. S. 75. Vergl. Schol. S. 48. Bredow. Epist. Paris. S. 144. und Creuzer Lectt. Plat. S. 532.

— Z. 28. die dem Geiste nach schwangeren. Der Nachsatz ist in die folgende Rede τούτων δ' αὖ ὅταν τις ff. übergegangen.

S. 159. Z. 12. der denke ich. Wir lesen mit Stephan ἐπιθυμῇ, so daß δή nach ζητεῖ den Nachsatz anzeigt (s. Lexic. Xenophont. Th. I. S. 654.). Im folgenden halten wir πάνυ δὴ ἀσπάζεται für den Nachsatz: und wenn er eine schöne, edle und fähige Seele findet,

so liebt er noch mehr diese Vereinigung beider (die schöne Seele im schönen Körper).

— Z. 20. wie nehmlich. Wir halten noch immer dafür, daß περί bloße Wiederholung und καί von einem Grammatiker eingesetzt sei, der οἷον χρή mit περὶ ἀρετῆς nicht zu verknüpfen gewußt; Denn die Auslassung der Erklärungspartikel (nehmlich) hat auch die neueren Kritiker (wie selbst den großen Stephan in sehr vielen Stellen des Platon) häufig irregeführt. Wir schreiben also περὶ ἀρετῆς, οἷον χρή ff. Wollten wir καὶ περὶ beibehalten, so müßten wir mit Stephan und Schäfer (z. L. Bos Ellipf. gr. S. 478) τοῦ einschalten: καὶ περὶ τοῦ, οἷον ff., wodurch wir aber nichts als eine weitschweifige Rede gewinnen würden.

— Z. 27. jene der Kinderzeugung. Wir brauchen, um den Genitiv zu erklären, nicht einmal zu dem exegetischen Hülfsmittel, daß das Concrete für das Abstracte gesetzt sei, unsre Zuflucht zu nehmen; Denn der Genitiv ist objektiv gesetzt und drückt die Ursache aus; ἡ κοινωνία τῶν παίδων ist also die Gemeinschaft wegen der Kinder, d. h., welche den Zweck hat, Kinder zu erzeugen; wie στοναχαὶ Ἑλένης b. Homer Iliad. II, 356. das. Heyn. Vergl. Valckenaer z. Eurip. Phöniss. 941. u. Matthiä in Miscell. philol. Th. II. S. 48. Orelli (Isokr. S. 332.) wollte die Stelle so fassen: „so daß diese in einer weit innigeren Verbindung mit einander stehen als sinnlich Liebende durch die von ihnen erzeugten Kinder."

S. 160. Z. 4. beneiden. Sollte vielleicht ζηλοῖν (statt ζηλῶν) nicht allein der Redeverknüpfung zu Hülfe

kommen, sondern auch den Sinn klarer ausdrücken? Πᾶς ἂν δέξαιτο — καί, εἰς Ὅμηρον ἀποβλέψας — ζηλοίη (d. i., αὐτοῖς μακαρίζοι, s. Valcken. z. Thom. Mag. in Ruhnk. Valck. u. a. Brief. Herausg. v. Tittmann), οἷα (d. i., ὅτι τοιαῦτα, s. L. Bos Ellipf. gr. S. 252.) ff.

— Z. 17. anſchauliche. Ἐποπτικά iſt ein von den Myſterien entlehnter Ausdruck; denn ἐποπτεία hieß der letzte Grad der Einweihung in die eleuſiniſchen Geheimniſſe, wann der zuvor Gereinigte und Vorbereitete in das innerſte Heiligthum eingeführt und zur Anſchauung des erleuchteten und feſtlich geſchmückten Bildes der Göttin zugelaſſen wurde, ſ. Bulliald. z. Theon. Smyrn. S. 217 ff. Caſaubon. z. Athen. VI. Th. III. S. 499. Creuzer Symb. und Mythol. Th. IV. S. 570 ff. Darum bezeichnete man überhaupt das Höchſte, Reinſte und Vollendetſte durch den Ausdruck ἐποπτικόν, ſ. Plutarch. Iſ. u. Oſir. S. 382. D. u. Fabric. Prolegomen. z. Marin. Leb. d. Prokl. S. XLVI. ff. Boiſſon.

S. 161. Z. 7. wenn einer. In den Worten καὶ ἄν bezieht ſich καί auf das nachfolgende ἐξαρκεῖν und ἄν iſt wenn, das folgende καὶ ἐάν aber iſt auch wenn, wenn gleich. Weiterhin iſt καὶ ζητεῖν gewiß ein unächter Zuſatz, von einem Grammatiker herrührend, der οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους auf Lehrer, Freunde u. ſ. f. bezogen wiſſen wollte, ſo daß der Sinn dieſer wäre: und daß er ſolche aufſucht, die den Jüngling beſſer zu machen (d. h., überhaupt zu bilden) im Stande ſind. Wollten wir καὶ tilgen und ζητεῖν τίκτειν verbinden, ſo würden wir nur einen weitſchweifigen Ausdruck gewinnen ſtatt des kurzen und nachdrückliche-

ren τίκτειν. Nach τίκτειν könnte nur ἐκτρέφειν oder ein ähnliches Zeitwort stehen (wie oben S. 209. C: ἃ πάλαι ἐκύει, τίκτει καὶ γεννᾷ — καὶ τὸ γεννηθὲν ξυνεκτρέφει κοινῇ μετ' ἐκείνου). Auch die Worte, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ — ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν — ἡγήσηται εἶναι halten wir für verderbt. Wir vermuthen, daß das zweite ἵνα nach Verwandlung des ἀναγκασθείς in ἀναγκασθῇ eingesetzt worden ist, und die ursprüngliche Lesart diese war: ἵνα ἀναγκασθεὶς αὖ θεάσασθαι — καὶ τοῦτ' ἰδεῖν, ὅτι — ξυγγενές ἐστι, τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι.

— Z. 15. hingeführt werden. Dieses bezieht sich eigentlich auf den Leitenden; denn zu ἀγαγεῖν muß aus dem Vorhergehenden τὸν ἡγούμενον δεῖ ergänzt werden.

— Z. 18. die Schönheit eines Knäbleins. Auch hier ist der Text noch verderbt und wahrscheinlich durch Glosseme entstellt; denn wenn wir auch mit Schleiermacher und Bekker τὸ παῤ ἑνί in τῷ παῤ ἑνί verswandeln und es auf δουλεύων beziehen, was gewinnen wir damit anders, als eine ungemein harte und schwerfällige Rede? Wie gezwungen ist die Beziehung des τῷ ἑνί auf das entfernt stehende und einem andern Particip (ἀγαπῶν) erst nachfolgende δουλεύων? Ueberdies, wird durch diese Aenderung das ungeschickte παιδαρίου — ἢ ἀνθρώπου τινός entfernt? Wir möchten so lesen: μηκέτι τὸ παῤ ἑνί, ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν κάλλος, ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, δουλεύων (d. i., διὰ τὸ δουλεύειν αὐτῷ) φαῦλος ἦ καὶ σμικρολόγος. Τὸ παῤ ἑνὶ κάλλος ist soviel als τὸ ἑνὸς κάλλος, wie Gorg. 452. C: καὶ μὴν ἀμφισβητεῖ γε Γοργίας ὅδε, τὴν παῤ αὐτῷ (d. i., τὴν αὐτοῦ) τέχνην μείζονος ἀγαθοῦ αἰτίαν εἶναι ἢ τὴν σήν. Xenoph. Kyrop. IV, 5.

γε: λαβόντα τοὺς ἑαυτῷ ἵππέας. Auch unsere Stelle bezieht sich Plutarchos in Ζητήμ. Πλατων. S. 1002. E: τὸ δὲ μέγιστον, αὐτὸς ἐν Συμποσίῳ διδάσκων, πῶς δεῖ τοῖς ἐρωτικοῖς χρῆσθαι, μετάγοντα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν καλῶν ἐπὶ τὰ νοητά, παρεγγυᾷ μήτε σώματός τινος μήτ' ἐπιτηδεύματος μήτ' ἐπιστήμης κάλλει μιᾶς ὑποτετάχθαι καὶ δουλεύειν, ἀλλ' ἀποστάντα τῆς περὶ ταῦτα μικρολογίας ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ καλοῦ πέλαγος τρέπεσθαι. Wodurch unsere Vermuthungen bestätigt werden. Auch Philon in der von Ang. Mai entdeckten Schr. περὶ ἀρετῆς S. 21. (Mailand, 1816. 8.) hat unsere Stelle vor Augen gehabt.

— Z. 23. in reichlich mitgetheilter Weisheit. Λόγοι und διανοήματα ἐν Φιλοσοφίᾳ sind λόγοι und διανοήματα Φιλόσοφα, wie S. 218. A: δηχθεὶς ὑπὸ τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ λόγων. Ἄφθονος Φιλοσοφία aber ist die in sich reichhaltige und auf alles sich erstreckende (folglich nicht einseitig und kleinlich sich beschränkende).

S. 162. Z. 10. für die einen. So muß ὥς τισι gefaßt werden (nicht: als ob es — schön wäre, wie Schleiermacher übersetzt); denn ὡς drückt beim Fürworte die Beziehung aus, s. z. d. Gesetz S. 479. Weiter unten ist unstreitig die Lesart der Wiener Handschriften ἐκεῖνο der gewöhnlichen ἐκείνῳ vorzuziehen; denn so pflegt das Subjekt durch ein zweites Fürwort bezeichnet zu werden. Auch Bekker hat ἐκεῖνο aufgenommen.

S. 163. Z. 18. nicht mit — bekleidet. Wir möchten ἀλλά nach ἄμικτον tilgen. Uebrigens vergl. Plotin. S. 56. B. das. Creuzer S. 317.

— Z. 23. wie man es schauen muß. Wir lesen ἐκεῖνο, ᾧ δεῖ, θεωμένου, für ὃ δεῖ, was Schleierma-

cher in ἐκεῖνο δὴ verwandeln wollte (und dieses hat Bekker, wohl mit Unrecht, aufgenommen). So im Folgenden: ὁρῶντι, ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν. Polit. VI. 490. B: ᾧ προσήκον ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου. Plotin S. 53. D: ἀλλὰ δεῖ ἰδόντας μὲν εἶναι, ᾧ ψυχὴ τὰ τοιαῦτα βλέπει. Daher das Sehen und das Auge des Geistes (die rationale oder intellectuelle Anschauung), τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα (Polit. VII. 533. D. das. unſ. Bem. S. 573.), ἡ ὄψις τῆς διανοίας (ſ. Leo Allat. z. Phil. Byz. in Gronov's Theſaur. gr. antiq. VIII. S. 2647. Gataker z. M. Antonin. III. §. 15. Wyttenb. z. Plut. de ſer. num. vind. S. 94), der διανοητικὸς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμός b. Gregor. Nyſſen. de reſurrect. S. 318. Th. II. in Wolf's Anecd. gr. Vergl. Creuzer z. Plotin. S. 210.

S. 164. Z. 21. wie von Herumziehenden. Wir würden, wenn eine Handſchrift καὶ ſtatt ὡς (beide Wörter ſind, wie bekannt, ſehr häufig verwechſelt worden) darböte, dieſes unbedingt vorziehen. Im Vorhergehenden leſen wir κρονομένην ſtatt κρστουμένην, ſ. unſ. Anm. S. 277. Auch Bekker hat ſo geſchrieben.

S. 165. Z. 4. Bänder. Mit dieſen umwand man den Sieger. Xenoph. Symp. V, 9; καὶ τῷ νικήσαντι μὴ ταινίας, ἀλλὰ φιλήματα παρὰ τῶν κριτῶν γενέσθαι. Vergl. Lambin. z. Horaz Th. II. S. 142. D. Ruhnk. z. Tim. S. 246. u. Weiſk. z. Xenoph. Hellen. V, 1. Z. Im Folgenden leſen wir δέξασθε und das Ganze als Frage. Weiter unten ſind die Worte ἐὰν εἴπω οὕτωσί ohne Zweifel verſetzt. Wir möchten ſo leſen: κεφαλὴν ἀναδήσω. Ἆρα, ἐὰν εἴπω οὕτωσί, καταγελάσεσθέ μου ὡς μεθύοντος;

S. 167. Z. 7. Humpen. Ψυκτὴρ (von Ψύχειν) bezeichnet ein großes Gefäß, worin man den Wein kühl erhielt. Suidas Th. III. S. 709: Ψυκτῆρα κάδδον· ἢ ποτήριον μέγα· ἀπὸ τοῦ ϑάττον Ψύχεσϑαι ἐν αὐτῷ τὴν κρᾶσιν; vergl. Ruhnk. z. Tim. S. 278. u. Ausl. z. Athen. Th. VI. S. 303. Daß es kein eigentliches oder gewöhnliches Trinkgefäß war, erhellt aus dem Zusammenhange unsrer Stelle und der nachfolgenden Bestimmung, daß es über zwei Kannen faßte; denn κοτύλη ist ohngefähr ein halbes Nößel, (hemina bei den Römern), der zwölfte Theil eines χοῦς oder congius, der etwas über drei Kannen (also gegen sieben Nößel) ausmachte; s. Rambach z. Potter's Archäol. Th. III. S. 215.

— Z. 22. Ist ja der heilende Mann. Aus der Iliad. XI, 514. Vergl z. d. Gesetz. S. 236.

— Z. 29. getrunken. Die Lesart der zweiten Basler ἐκπέπωκας bestätigen auch die Wiener Handschriften und eine Pariser. Es bezieht sich auf das obige πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐκπιεῖν.

S. 168. Z. 6. neben einander zu stellen. Einfacher, als die früher von uns vorgeschlagene Erklärung, dürfte diese seyn. Παραβάλλεσϑαι hat bekanntlich die Bedeutung sich an etwas wagen, in Gefahr begeben u. s. w.; also könnte das active παραβάλλειν heißen: einen in Gefahr bringen, in eine bedenkliche Lage versetzen, der Gefahr (sich lächerlich zu machen) aussetzen. Παρὰ νηφόντων λόγους wäre dann: bei den Reden oder wärend der Reden Nüchterner; denn παρά ist oft inter, wie παρὰ τὰ δεῖπνα καὶ τοὺς πολέμους b. Aeschines, παρὰ τὴν πόσιν b. Herodot u. a., s. Fischer z.

Vell. Th. III. B. II. S. 269. Der Sinn wäre also: doch dürfte es nicht billig (oder gerecht seyn) einen trunkenen Mann bei den Reden Nüchterner Preis zu geben, d. h., ihn zu nöthigen, daß er mit seiner Rede unter ihnen auftrete und sich lächerlich mache. Der Sinn würde eben so gewinnen, wie die Sprache (denn Hart bleibt immer, wenn man παραβάλλειν in der Bedeutung zusammenstellen oder gegenüberstellen faßt, das μεθύοντα ἄνδρα παρὰ νηφόντων λόγους, und ungewöhnlich dieses παρά, da der Grieche παραβάλλειν, in der Bedeutung von vergleichen, mit dem Dative oder mit πρός verbindet). Heindorf z. Lys. S. 4. faßte παραβάλλειν in der Bedeutung von Accedere, das wir noch weniger in eine passende Verbindung mit der übrigen Rede zu bringen wüßten.

S. 169. Z. 10. Silenen. Diese Silenen waren Silenenbüsten auf einem Hermentronke, in denen man kleinere Bildwerke verwahrte (s. Synes. Br. 153. S. 292. A. B.). Man konnte sie auf beiden Seiten öffnen und als Wandschrank gebrauchen. Böttiger im Attisch. Mus. Th. I. H. II. S. 355: „wenn Plato die ξειληνοὺς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένους anführt, so steht das Wort ἑρμογλυφεῖον nicht für jede Werkstatt jedes Bildhauers, sondern bestimmt für diejenige, wo Statuen mit Hermenpostamenten gemacht wurden. Diesen hieng man die Doppelflöte oder die Pansflöte (aus einem Misverständnisse des Worts σύριγξ) an, und nannte sie bestimmt Silene.“ Die Vergleichung des Sokrates mit den Silenen und Satyrn ist bekannt genug, s. Theätät. 143. E. Xenoph. Sympos. IV, 19. V, 6. Dav. z. Cicero de fato 5. Wernsd. z. Himer. S. 464. u. Lúzac Lectt. Attic. S. 244 ff. Das

nachfolgende διχάδε ist doch unstreitig verderbt, und Stephan hatte Recht δίχα herzustellen. Fischer's Erklärung: διχάδε est in duas partes (als wenn dieses nicht eben δις ἐξ wäre) gründet sich auf nichts, und διχάδα für δίχα (wofür Stephan im Thesaur. Th. I. S. 1022. D. diese einzige Stelle aus dem Symposion, und zwar nach fremder Autorität „διχάδε ἀνοιχθέντες, in duas partes expansi, B.", anführt) möchte sich schwerlich durch eine andere Stelle bestätigen lassen. Stephan glaubte, das δε hinter δίχα sei die Anfangssylbe eines anderen Particips gewesen; kann es aber nicht, was doch wahrscheinlicher ist, aus Verwechselung des nachfolgenden δε in διοιχθέντες entstanden seyn? — Die zwiefache Oeffnung (der διπλίς, die Doppelthür, s. Saumaise Exercitt. Plin. S. 651. B. C.) können wir doch wohl nicht hier als Symbol der Zweiheit der Natur betrachten, da eine solche mystische Deutung hier keinen Sinn hätte, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß man sonst den Begriff der Zweiheit oder des Gegensatzes auf solche sinnbildliche Weise bezeichnete (s. Creuzer in Stud. B. II. S. 271 ff).

— Z. 13. Marsyas, der Phrygische, in den geheimen Dienst der Kybele eingeweihte Weise (s. Diodor. III, 58.), den die attischen Dichter zum Gefolge des Bakchos zählten, also zu einem Satyr machten, s. Strab. X. 720. C. Böttig. Attisch. Mus. S. 354. u. Creuz. Stud. S. 302 ff.

— Z. 14. der Gestalt nach, vorzüglich wegen des σιμόν (der aufgeworfenen Nase, die man für ein Zeichen der Ausgelassenheit und des Spottes hielt, s. Aristot. Physiogn. 6.; daher das σιμὸν den Satyrn

und Silenen eigenthümlich war, s. Winkelm. Mon. ined. I. S. 44.) und wegen der Glatze (s. Syneſ. Lob. d. Glatz. S. 69. A. B. Schol. z. Ariſtoph. Wolk. 223. Hemſterh. z. Lukian. Th. I. S. 417.) Weiterhin muß man ἂν einſetzen oder ἀμφισβητήσεις leſen.

— Z. 17. Spöttet. Das griechiſche ὑβριστής könnte man nur durch ein Wort ausdrücken, das die Ausgelaſſenheit (im Genuſſe des Schönen, beſonders der Liebe und des Weins) und das Spöttiſche zugleich bezeichnete; denn beide Begriffe ſind in der Idee des Satyriſchen und Sileniſchen verbunden, und in doppelter Hinſicht wird Sokrates (der ἐρωτικὸς und εἴρων) den Satyrn verglichen.

— Z. 19. Flötenſpieler. Wir ſetzen mit Stephan, der erſten Baſeler und den Wiener Handſchriften N. 54 u. 21. nach αὐλητής ein Fragezeichen, ſo daß πολύ γε (γέ in der Antwort, ſ. Boiſſonad. z. Philoſtrat. S. 306.) — ἐκείνου die Antwort enthält. Eben ſo Ficin: Annon tibicen? et tibicen quidem ff. Dieſes hat auch Bekker befolgt.

— Z. 23. Olympos, der berühmte Phrygiſche Flötenſpieler, deſſen Harmonieen ſo begeiſternd waren, ſ. Ariſtot. Polit. VIII. 5. (§. 5. S. 326. Schneid.). Vergl. Böckh in Min. S. 26. Er ſoll der Schüler oder Liebling des Marſyas geweſen ſeyn, ſ. Minos 318. B. Hygin. 165. Max. Tyr. XXIV. 9. Moſer z. Nonn. S. 244.

— Z. 26. einzig. Μόνα iſt vor allen anderen, alſo auf ausgezeichnete, bewunderns-

würdige Weise, s. Wetsten. z. N. T. Th. I. S. 942. Jacobs z. Athen. S. 131. Die Stelle ist ganz fehlerfrei, wie aus der Nachahmung in dem Gespräche περὶ νόμου S. 318. B. erhellt; Ἆρ' οὖν (so wird mit Recht gelesen; Böckh schreibt S. 15. Ἄρ' οὖν) ὁ Μαρσύας λέγεται καὶ τὰ παιδικὰ αὐτοῦ Ὄλυμπος ὁ Φρύξ; ΑΝ. Ἀληθῆ λέγεις ΣΩ. Τούτων δὴ καὶ τὰ αὐλήματα θειότατά ἐστι, καὶ μόνα κινεῖ καὶ ἐμφαίνει (das ist unser δηλοῖ) τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρείᾳ ὄντας· καὶ ἔτι καὶ νῦν μόνα λοιπά ἐστιν, ὡς θεῖα ὄντα.

S. 170. Z. 12. den Wuthbegeisterten, eigentlich Korybanten, den Priestern der Phrygischen Kybele, die mit lärmender Musik und in heftigen, ja wüthenden Bewegungen ihren Gottesdienst verrichteten; daher κορυβαντιᾷν den höchsten Grad der Begeisterung bezeichnet, s. Lambin z. Horaz Th. I. S. 48. (D. Barth z. Claudian. S. 895. Ruhnk. z. Tim. S. 163.

— Z. 26. zu dem Geständnisse. Vergl. Alkibiad. I. 216. A. Platon's Leb. u. Schrift. S. 436. Im Folgenden wollte Abresch (Lectt. Aristaenet. S. 147) statt βίᾳ (mit Gewalt: so daß ich mir selbst Gewalt anthun und mich zwingen muß, ihn, dessen Reden mich doch so anlocken, zu fliehen) βίων lesen, was Valckenaer (Annott. crit. in loca quaed. libr. S. nov. foed, in Opusc. philol. Th. II. S. 287. Leipz. Ausg.) und Fischer mit Recht misbilligten.

S. 171. Z. 8. den Ehrenbezeugungen. Vergl. Orelli in d. Red. d. Isokr. S. 333.

— Z. 17. mit welchen. Wir lesen οἷς εἴκασα. Für εἴκασα wollte Fischer z. Vell. Th. II. S. 279.

ἤκασα schreiben; doch ist diese Auslassung des Augments auch den Attikern nicht ungewöhnlich, s. Valken. z. Eurip. Phöniss. 166. Im Vorhergehenden muß unstreitig, wie Ficin übersetzt hat, ἄλλα δὴ ἐμοῦ oder, wegen vorhergehenden μέν, ἄλλα δ' ἐμοῦ ἀκούσατε gelesen werden: hört nun auch von mir, wie er auch im übrigen (oder: in andern Rücksichten) denen ähnlich ist ff. Auch Bekker hat ἄλλα geschrieben.

— Z. 24. Diese u. s. w. Wir verbessern (s. z. d. Gesetz. S. 81.): οἶδε· πῶς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σειληνώδες; σΦόδρα γε· τοῦτο γάρ. Πῶς οὐ, wie es so häufig in der Frage gebraucht wird, ist nonne; und σΦόδρα γε ist die Antwort, die sich Alkibiades auf die Frage giebt, also die Bekräftigung der Frage. Stephan verwandelte οὐ in ὄν, und wollte auch οὐδέν in οὐδέ umändern; Bast S. 79 ff. wollte οὐδὲν οἶδεν tilgen und πάντη schreiben („und doch vergißt er schlechterdings, daß seine Gestalt silenenartig ist"), Wolf, Creuzer (Stud. II. S. 231. u. 290.) und Schleiermacher („ist das nicht eben, wie diese seine Gestalt, recht silenenhaftig") erklärten ὡς durch wie; Bekker hat geschrieben: οἶδεν, ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ. τοῦτο οὐ σειληνώδες; σΦόδρα γε. Allein das πάντα ἀγνοεῖν und οὐδὲν εἰδέναι ist eben das σχῆμα, die Gestalt und Außenseite; denn das οὐδὲν εἰδέναι ist kein wirkliches, sondern ein äußerlich angenommenes, in das Sokrates seine Weisheit kleidet, um sie ironisch zu verbergen, also das silenische σχῆμα des Sokrates. Σχῆμα bezeichnet ins Besondre die äußere Haltung und Stellung (der Tänzer z. B., s. Spanh. z. Aristoph. Plut. 329. Böttiger griech. Vasengem. Th. I. B. II. S. 54.), also die mimische (beim Sokrates: ironische)

Außenseite. Uebrigens verdient unsers geistreichen Fischart's Geschichtklitterung S. 18 ff. verglichen zu werden.

S. 172. Z. 6. uns selbst für nichts. Heusde's Veränderung (Spec. crit S. 17.) τιμάς vernichtet das Bedeutsame dieser herrlichen Stelle, wenn ihr gleich Wyttenbach (Bibl. crit. Th. III. B. III. S. 68.) Beifall schenkte. Sokrates ist nehmlich so geschildert, wie Silenos beim Pindar (Bruchst. Th. III. S. 149. Heyn.) zum Olympos redet: Ὦ τάλας ἐφήμερε νηπίε, βάζεις μοι χρήματα διακομπέων. Eben so redete Silenos den Midas an: Λαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα (s. Plutarch. Παραμυθ. π. Ἀπολλ. S. 115. D.). Und ohne Zweifel hat, wie der Scholiast andeutet, diesen Ausdruck ἐφήμερος (als Bezeichnung des Vergänglichen und Nichtigen) auch Aristophanes in s. Wolken aus der alten Sage vom Silenos oder aus dem Pindar geschöpft, wo er den erhabenen, auf das ephemere Menschengeschlecht stolz herabsehenden Sokrates den Strepsiades so anreden läßt: Τί με καλεῖς, ὦ ἐφήμερε; Vergl. Bergler u. Beck z. Aristoph. Vög. 686. u. Creuzer in Stud. II. S. 291.

— Z. 29. sprach er mit mir. Wir möchten lesen διαλεχθεὶς ἄττα μοι für διαλεχθεὶς ἄν μοι. Die Wiener Handschrift N. 126. läßt ἄν aus. Ἄν würde weder mit dem Particip διαλεχθείς verbunden, noch auf das Zeitwort ᾤχετο ἀπιών bezogen, eine Bedeutung haben, ἄττα dagegen dieses bezeichnen, daß sich Sokrates zwar mit dem Alkibiades unterredete, aber nicht so ausführlich und nicht über das, was Alkibiades vor allem wünschte. Im Folgenden ist ἰστέον (von ἰδεῖν abzulei-

ten, s. Heind. z. Theätet. S. 482.) auf alle Weise gegen Wyttenbach's ἰτέον ἤδη ἐπὶ τὸ πρᾶγμα (s. Bibl. crit. Th. I. B. I. S. 50. u. Th. III. B. IV. S. 12.) in Schutz zu nehmen.

S. 173. Z. 17. gespeist hatte. Das Wörterb. in Bekker's Anecd. gr. I. S. 346. schreibt diese Stelle so: ἐπειδὴ δεδειπνήκαμεν, διελεγόμην ἀεὶ πόῤῥω τῶν νυκτῶν. Dieses ἀεὶ πόῤῥω τ. νυκτῶν (bis spät in die Nacht hinein) möchten wir für ächt halten (ähnlich Xenoph. Hellen. VII, 2. 19: κάθευδον μέχρι πόῤῥω τῆς ἡμέρας). Ueber dieses ἀεί (immerfort bis), s. unsr. Bem. z. d. Gesetz. S. 374. z. dem daselbst angeführten kann man folgendes hinzusetzen: Canter. z. Aeschyl. Eum. 599. Küster z. Aristoph. Lysistr. 1137. u. Alberti z. Hesych. Th. I. S. 104.

— Z. 26. der Wein. Der Wein spricht bei Alt und Jung die Wahrheit, oder: der Wein macht, daß auch die Aelteren die Wahrheit reden (denn die Kinder reden, wie das Sprichwort sagt, für sich schon wahrhaft); vergl. Erasm. Adag. S. 196. u. das in unsr. Anm. S. 288. angeführte. Die Stelle des Scholiasten S. 51., der den Vers des Theokrit (XXIX, 1.) anführt, Οἶνος, ὦ φίλε παῖ, καὶ ἀλάθεα muß unstreitig mit Matthiä (Programm z. Theokr. XXIX. 1815.) so verbessert werden: Ἔστι δὲ ἄσματος Ἀλκαίου ἀρχὴ *** καὶ Θεόκριτος· Οἶνος ff. Ueberdies vermuthet Matthiä, daß nach ἀρχὴ dieses ausgefallen sei: Οἶνος γὰρ ἀνθρώποις διόπτρου (vergl. Schol. z. Lykophr. 212).

S. 174. Z. 4. Thue und rede. Das δρᾶν und λέγειν möchten wir nicht auf das Anhängen von Amu-

letten und das Hersagen von Zauberformeln beziehen, sondern auf die wüthenden und unsinnigen Gebehrden und Handlungen, und auf die Reden, die der Schmerz auspreßt. Im Folgenden muß ἀλγεινοτέρου, das Stephan mit Unrecht in ἀλγεινοτάτου verwandeln wollte, auf τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ λόγων bezogen werden, οἳ ἀγριώτερον ἐχίδνης ἔχονται νέου ψυχῆς. Die Rede des Alkibiades ist gleichsam ein Abbild jener von Wuth und Schmerz ausgepreßten Reden des von der Natter Gebissenen; darum so verworren und unzusammenhängend. Der Satz hätte grammatisch so gebildet seyn sollen: ἐγὼ οὖν δεδηγμένος τε ὑπὸ ἀλγεινοτέρου, τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ λόγων, οἳ ἔχονται ἐχίδνης ἀγριώτερον νέου ψυχῆς καὶ μὴ ἀφνοῦς, καὶ τὸ ἀλγεινότατον, ὧν ἄν τις ἀκηκοὼς εἴη, τὴν καρδίαν ἢ ψυχὴν ἢ ὅ τι δεῖ αὐτὸ ὀνομάζειν, καὶ ὁρῶν αὖ Φαίδρους — ὑμῖν πᾶσιν λέξω. Das eingeschaltete τὴν καρδίαν γὰρ — πλήγεις ist so gesetzt, daß es das vorhergehende Particip δεδηγμένος wiederholt und zugleich eine neue Bestimmung hinzufügt; also besteht der Satz τὴν καρδίαν γὰρ — πλήγεις τε καὶ δηχθείς eigentlich aus zwei Gliedern; dem einen: τὴν καρδίαν γὰρ — ἐπλήγην τε καὶ ἐδήχθην, und dem anderen: (nehmlich) τὴν καρδίαν — πλήγεις τε καὶ δηχθείς. Die Partikel γάρ, welche die Wiener Handschr. N. 21. ausläßt, darf also um so weniger auffallen, da sie sonst auch mit dem Particip (das durch einen vorhergehenden Modus finitus ergänzt werden muß) verbunden wird, s. Matthiä z. Homer. Hymn. II, 157. S. 28. Statt des Nachsatzes πᾶσιν ὑμῖν λέξω oder wie er in der grammatischen Verknüpfung der Rede gelautet haben würde, folgt διὸ πάντες ἀκούσεσθε nach, das sich an das kurz vorhergehende anschließt.

— Z. 12. Die Phädros, d. h., Männer, wie Phädros u. s. f. Ueber diesen Gebrauch des Plu-

rals s. Valckenaer z. Theokrit. Adoniaz. 413. C. und Locella z. Xenoph. Ephes. S. 192.

— Z. 20. große Schlösser. Eigentlich: legt große Thüren auf eure Ohren, d. h., verschließt eure Ohren fest. Dieser Ausdruck ist aus der Mysteriensprache entlehnt; denn den Uneingeweihten wurden die Thüren verschlossen. Daher im Orphischen Bruchstücke. Th. II. S. 447:

Φθέγξομαι, οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βιβήλοις
Πᾶσιν ὁμοῦ· σὺ ν' ἄκουε, Φαεσφόρου ἔκγονε μήνης
Μουσαῖ.

In das Komische bildet dieses Aristophanes so um: πύλας πάνυ μεγαλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε. Außer dem von Ruhnken z. Tim. S. 60. bereits angeführten vergl. den angeblich Pythagoreischen Vers b. Stob. XXXIX. S. 238, 2:

Ἀτίσω συνετοῖς· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

u. Creuzer z. Plotin. S. 332 ff.

— S. 175. Z. 1. da ich diese Ueberzeugung habe. Eigentlich: da es so mit mir steht, d. h., da ich dafür halte, daß du der einzige meiner würdige Liebhaber bist, der meine Bildung befördern kann. So gebrauchen die Griechen ἔχειν, mit dem Adverbium verbunden, von der Person. S. 174. A: πῶς ἔχεις (wie steht es mit dir? d. h., was hältst du davon?). Protagor. 332. A: ὅτι οὕτως ἔχεις πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδύ — πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; Parmenid. 131. E: Τί δὲ δή; πρὸς τόδε πῶς ἔχεις; Ficin scheint nur aus Misverstand ἔχων und ἔχον zugleich ausgedrückt zu haben, indem er übersetzt: Equidem cum ita se res habeat egoque talis sim. Eben so wenig können wir es billigen, daß

Bekker ἔχων in ἔχω (ἐγὼ δὲ οὕτωσὶ ἔχω· πάνυ ff.) verwandelt hat, gesetzt auch, ἔχω habe sich in Handschriften gefunden.

— Z. 15. gewahrst. Wir möchten mit den älteren Ausgaben und den Wiener Handschriften, denen auch Bekker gefolgt ist, ἀμήχανόν τι κάλλος — διαφέρον lesen und dieses als erklärenden Beisatz fassen (du erblickst nehmlich wohl in mir u. s. w.; denn so muß ὁρῴης ἄν verstanden werden, wie S. 175. E: ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἴη), der zugleich das Folgende vorbereitet: εἰ δὴ καθορᾷν u. s. f.

— Z. 21. Gold für Erz, eigentlich goldne Waffen für eherne, wie Glaukos und Diomedes beim Homer (Iliad. VI, 236.) ihre Waffen tautschten, und ersterer seine goldenen für die ehernen des Diomedes hingab. Dieses χρύσεα χαλκείων ist dann bei den Griechen sprichwörtlicher Ausdruck geworden, s. die angeführten Stellen in uns. Anm. S. 290.

S. 176. Z. 6. wie mit einem Pfeile. Das Bild, das dem Ausdrucke ταῦτα — ἀφεῖς zum Grunde liegt (denn ἀφιέναι wird vorzüglich von Geschossen oder Pfeilen gebraucht, die man abschnellt, vergl. z. B. Xenoph. Kyrop. I, 2. 9. III, 3. 60., und kurze, aber treffend hingeworfene Reden werden den Pfeilen verglichen, s. Protagor. 342. E. Phileb. 23. B.; daher bei den Römern verba jaculari, vibrare, torquere u. a., s. Muret. Var. Lectt. VIII. 21. Ruperti z. Juvenal. VI. 450. Th. II. S. 339), wird durch das Folgende βέλει τετρῆσθαι noch deutlicher bezeichnet. Die Veränderung des βέλει in βελη, welche Abresch in

Lectt. Aristaenet. S. 207. vorgeschlagen, ist zwar an sich nicht nothwendig, doch gewinnt die Rede unstreitig an Klarheit und Gefälligkeit, wenn wir ἀφεὶς ἄχτερ βέλη, τετρῶσθαι lesen. Dazu kömmt, daß die Wiener Handschrift N. 126. βελη bestätigt, und die Nachahmer des Platon, Philon und Aristaenetos, deren Stellen Abresch anführt, eben so gelesen zu haben scheinen. Wir billigen es daher, daß Bekker βέλη aufgenommen hat. Wolf verwarf βέλη, weil er ἀφεὶς unrichtig faßte (in der Bedeutung von entlassen); weßhalb er auch αὐτὸν ergänzen wollte.

— Z. 7. warf ihm mein Kleid über. Das τοῦτο der Stephanischen Ausgabe ist wahrscheinlich bloßer Druckfehler, der sich in die neueren Ausgaben verpflanzt hat; denn die älteren (Ald. Bas. 1. u. 2.) lesen richtig τοῦτον, das Thiersch (Spec. edit. Symp. S. 38), vom Germanismus verleitet, in τούτῳ verwandeln wollte. Uebrigens ist die gedrängte Aufeinanderfolge dieses Fürworts (τούτῳ — τοῦτον — τουτουΐ und τούτῳ) zu beachten; es schließt mit der Bezeichnung der Person zugleich eine Lobpreisung und Verherrlichung in sich: denn so wird οὗτος (wie hic bei den Römern) in der Bedeutung von: der bekannte oder allgepriesene, der treffliche u. s. w. gebraucht, s. Heind. z. Phädon S. 60.

— Z. 19. stand ich — auf. Zu den bereits angeführten Stellen vergl. noch Bergler z. Alkiphr. S. 176. Richtig urtheilt Quintilian Instit. Orat. VIII, 4. 23: Nec mihi videtur in Sympofio Plato, cum Alcibiadem confitentem de se, quid a Socrate pati voluerit, narrat, ut illum culparet, haec tra-

didisse, sed, ut Socratis invictam continentiam ostenderet, quae corrumpi speciosissimi hominis tam obvia voluntate non posset. Vergl. Gesner de Socrate sancto paederast. in Commentt. Soc. Gotting. Th. II. S. 25. ff.

S. 177. Z. 2. Aias, der Telamonier, welcher der Sage nach unverwundbar war, s. Palaephat. XII. Ueber Sokrates Unbestechlichkeit s. Aelian. Verm. Gesch. IX, 29.

— Z. 8. vor Potidäa. Potidäa, in Thracien am aegeischen Meere, fiel Olymp. 86, 4. von Athen ab; die Athenäer schlugen sich vor Potidäa mit den Lakedämoniern und belagerten darauf die Stadt, s. Thukyd. I, 46 ff. 62. Casaub. z. Athen. Th. III. S. 215. Menage z. Diogen. Laert. II. 22 ff. Corsini Fast. Attic. III. S. 227. u. Fischer z. Apolog. S. 111.

— Z. 12. abgeschnitten waren. Die gewöhnliche Lesart könnte den Sinn haben: verlassen, von Hülfsmitteln entblößt, wie b. Aelian. Verm. Gesch. I, 32. das. Perizon., und so übersetzt auch Fiein: et si quo in loco, ut accidere solet in bello, commeatus deficeret. Was will aber dann ποῦ? Wollte man dem ποῦ eine Bedeutung geben, so müßte man ἀπολειφθέντες so fassen: irgend wo zurückbleibend (nehmlich: nicht nachzukommen vermögend), wie b. Xenoph. Denkw. IV, 2. 32: οἱ δὲ δι' ἀσθένειαν ἀπολειφθέντες σωθῶσιν (wo der Index, auch in der Schneiderschen Ausgabe, es unrichtig erklärt durch carere re). Nehmen wir die erste Erklärung an, so hat ποῦ

keine passende Bedeutung (denn was soll das heißen: irgend wo von Hülfsmitteln entblößt?); folgen wir der zweiten (irgend wo zurückbleibend) so ist der Ausdruck ungeschickt: denn nur von einzelnen, die dem Heere nicht folgen können, kann ἀπολείπεσθαι gebraucht werden, nicht vom ganzen Heere. Auch Heusde fand Anstoß und wollte (S. 17) ἀπολειφθέντος σίτου lesen. Wir halten dafür, daß sich die Worte leichter verbessern lassen, und zwar so, daß ein durchaus angemessener Sinn gewonnen werde. Wir lesen nehmlich ἀπολειφθέντες τοῦ. irgendwo aufhalten oder eingeschlossen, abgeschnitten. (so daß wir längere Zeit an einem Orte verweilen mußten, die Nahrungsmittel also uns ausgiengen); denn so wird ἀπολαμβάνειν in der Bedeutung von intercipere, cohibere, retinere u. a. gebraucht, s. Hemsterh. z. Aristoph. Plut. 933. Valckenaer z. Herodot IX, 70. Th. VI. B. II. S. 280 ff. Ausleg. z. Phädon. 58. C. (wo es jedoch Fischer, Wyttenbach und Wolf nicht richtig erklärt haben, jener durch cursu excutere, ut tenere eum non possint; Wyttenb. S. 116. durch deprehenderes, dem wir auch darin nicht beistimmen können, daß er die Stellen, wo ἀπολαμβάνεσθαι das einzig richtige ist, in Schutz nimmt; und Wolf z. Platon's Phädon S. 12. durch avertere, reiicere). Ἀπολαμβάνεσθαι wird von Schiffen gebraucht, die der Wind aufhält und im Laufe hemmt, vom Heere, das durch schlechte Wege oder andere Umstände aufgehalten wird, das vom Feinde eingeschlossen, dem der Weg versperrt ist u. s. w., überhaupt von allem, das nicht weiter kommen kann, also aufgehalten, eingeengt, eingeschlossen u. s. f. ist. Vergl. Menex. 243. C: ἀπειλημμένων ἐν Μιτυλήνῃ τῶν νεῶν. Xenoph. Griech. Gesch. I. 1. 16: ἀπειλημμένας ὑπ' αὐτοῦ (nehmlich νεῦς). De-

mosthen. Th. 1. S. 98. Reisk. εἶτα δέκα μῆνας ἀπογενομένου ταὐθρώπου καὶ νόσῳ καὶ χειμῶνι, καὶ πολέμιοις ἀπολελειμμένοις, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἐπανελθεῖν οἴκαδε. Vergl. Plutarch. π. τ. πρώτ. ψυχροῦ. S. 953. D. Philostrat. Heroik. S. 236. Boissonad. Im Allgemeinen ist dann ἀπολαμβάνεσθαι aufgehalten, zurückgehalten oder gehemmt werden (so Tim. 85. A: τὸ δὲ λευκὸν φλέγμα διὰ τὸ τῶν πυμφολίγων πνεῦμα χαλεπὸν ἀπολειφθέν), und in etwas so versteckt und verflochten seyn, daß man nicht ausweichen oder entkommen kann (wie Gorg. 522. A; ἐν τούτῳ τῷ κακῷ ἀπολειφθέντα.); daher auch getrennt, abgesondert werden, wie ἀπολαμβάνειν heißt: etwas für sich, vom übrigen abgesondert nehmen, herausnehmen, trennen (Gorg. 496. A. Polit. III. 392. E. Hipp. d. gr. Sor. B. d. kl. 369. B): so Gesetz. XII. 964: οἷον ἐν ἀκρᾷ κορυφῇ ἀπειλημμένοις. Was unserer Vermuthung noch größere Wahrscheinlichkeit giebt, ist die so häufige Verwechselung von ἀπολειφθείς und ἀπολειφθείς, καταλειφθείς und καταλειφθείς, λειφθῆναι und λειφθῆναι u. a., s. Dorvill. z. Charit. S. 563. Gronov z. Arrian. Feldz. Alex. I, 2. Lennep z. Phalar. Br. S. 297. 357. Boissonad. z. Philostrat. S. 496 ff. u. Ausl. z. Gregor Korinth. S. 452. Eben diese Verwechselung hat auch, wie uns dünkt, die Stelle im Euthydem. 305. D. verderbt; wir verbessern ἀπολειφθῶσι (ἀπολείπεσθαι, zurückbleiben d. h., sich nicht hervorthun können, nicht auf gleiche Weise sich auszeichnen) für ἀπολειφθῶσι, das Heindorf so erklärt: deprehensi et circumventi sint, auf die Stelle des Gorgias 521. E: ἐν τούτοις ληφθείς sich berufend; die Worte im Gorgias sind aber ohne Zweifel so zu fassen: zur Rede oder Verantwortung gezogen. Unserer Stelle am ähnlichsten ist diese des Thukydides VI, 22: ἵνα, ἤν που ὑπὸ ἀπλοίας ἀπο-

λαμβανώμεθα, ἔχη ἡ στρατιὰ τὰ ἐπιτήδεια. Vergl. II, 4. IV, 14. V, 59. Eben so häufig gebraucht Herodot das Zeitwort ἀπολαμβάνεσθαι in der Bedeutung von eingeschlossen, abgeschnitten werden, so V, 101. VIII, 11. 70. 76. 97. 108. IX, 51. 114; irrig aber steht wohl ἀπιλαμφθέντες II, 115.) da der Sinn ὑπολαμφθέντες verlangt; ὑπολαμβάνειν ist nehmlich unverhoft ergreifen, also überraschen, überfallen, so IV, 179. VII, 170. VIII, 96. VIII, 118; die Ausleger haben auch hier (s. Wesseling Th. V. S. 338. Schweigh.) ἀπολαμβάνεσθαι und ὑπολαμβάνεσθαι nicht gehörig unterschieden. — Die Verbesserung ἀπολιφθέντες haben wir schon in uns. Anm. z. Polit. S. 543. vorgeschlagen, und mit Vergnügen sehen wir, daß uns Bekker beistimmt.

— Z. 15. wozu er erst genöthigt werden mußte. Das griechische οὐκ ἐθέλων heißt: ohne darauf auszugehen, dem Trunke ergeben zu seyn, also: sonst (wenn er nicht aufgefordert war, die Umstände es nicht so mit sich brachten, wie z. B. bei einem Trinkgelage) mäßig. Ἐθέλειν ist nehmlich oft: auf etwas begierig, mit Leidenschaft einer Sache ergeben seyn (so Theätet. 143. D. Vergl. Markland z. Lys. S. 616. Reisk.), ἐθέλων also cupidus, s. Abresch. z. Aeschyl. II. 14. Wesseling z. Herodot. IX, 14. Th. VI. B. II. S. 233. Wir müssen demnach so interpungiren: τά τ' ἄλλα καὶ πίνειν, οὐκ ἐθέλων, ὁπότε ἀναγκασθείη, πάντας ἐκράτει.

S. 178. Z. 3. Und was ferner er that. Nach dem Homer, Odyss. IV, 242.

— Z. 17. betete zur Sonne. Ueber die In-

sichselbstversinkungen des Sokrates vergl. M. Antonin. VII. §. 66. Arrian. Epiktet. 24. Diogen. Laert. II, 23. A. Gell. Noct. Act. II. 1. Wolf z. Origenes Philosoph. 24. Th. 1. S. 906. Unwillkührlich aber dringt sich uns bei dieser Insichselbstversinkung des Sokrates und der Anbetung der Sonne das Bild eines orientalischen Weisen auf, etwa eines Brahminen (s. Plin. Naturgesch. VII, 2. u. Oupnek'hat Th. I. S. 294. (Anquet. du Perr.), eines Parsen (s. Zendaveſta II. Nr. 3. u. a.) oder Essäers (s. Joseph. Jüd. Kr. II, 8. 11. Jüd. Alterth. XV, 10. XVIII, 2. u. a.).

— Z. 20. In der Schlacht, bei Potidäa, s. Plutarch. Leb. d. Alkib. 194. E. F. Athen. V. S. 329 ff. Anm. Th. III. S. 217. Diogen. Laert. II, 23. u. a.

S. 179. Z. 4. Delion. Die Athenäer wurden bei Delion in Böotien, Olymp. 89, 1. in die Flucht geschlagen, s. Thukyd. IV, 96 ff. Diod. XII, 69. 70. Strab. IX, 2. §. 7. Th. VIII. S. 399. Plutarch. Leb. d. Alkib. 195. A. Athen. V, 329 ff. das. Ausl. Th. III. S. 217. Liban. Vertheid. d. Sokr. 672. B. Solan. z. Lukian. Wahrh. Gesch. II. §. 23. Th. IV. S. 578. Zweibr.; über die Schlachten überhaupt, denen Sokrates beigewohnt (was Athenäos bekanntlich leugnete), vergl. Perizon. z. Aelian Verm Gesch. III. 17. u. Lúzac Orat. de Socrate civ. S. 51.

— Z. 6. Laches: was dieser Feldherr im Gespräche gleiches Namens S. 181. B. selbst erzählt. Vergl. Cicero de divinat. I, 54.

— Z. 14. auf Stelzen gehend. Vergl. Aristoph. Wolk. 361. das. Bergler: M. Antonin. VII. §. 66. Athen. V. S. 331. Diogen. Laert. II, 28. Der Ausdruck βρενθύεσθαι (von βρένθος, einem Vogel, der sich am Wasser aufhält und hochbeinig einhersteigt, ähnlich unsrer Bachstelze) bezeichnet den hoffärtigen Gang, hier vom Sokrates gebraucht, das stolze und alle Gefahr verachtende Einhergehen (wie wir im gemeinen Leben sagen, Einherstolziren); vergl. Hemsterh. z. Lukian. Th. II. S. 448 ff. Zweibr. — Παραβάλλειν τῷ ὄμματι ist nicht, wie es gewöhnlich erklärt wird, schielen oder auf die Seite sehen (so Budäus, Stephan. u. Schneid.), oder die Augen herumwerfen (wie es einige zum Aristophanes erklärt haben), sondern die Augen auf etwas hinrichten, also etwas starr ansehen, und überhaupt stier vor sich hinblicken (das ταυρηδὸν βλέπειν, das dem Sokrates eigenthümlich war, s. Phädon 117. B. Vergl. Wyttenb. Epist. crit. S. 46.). Παραβάλλειν hat überhaupt auch die Bedeutung: hinrichten, hinheften, wie οἷς, κεφαλήν u. a.; so Phädon 430: παραβαλὼν τὴν κεφαλήν. Polit. VII. 531. A: καὶ παραβάλλοντες τὰ ὄμματα.

— Z. 24. zum Lobe des Sokrates. Zwei Lesarten finden sich hier, bei denen man zweifelhaft seyn könnte, welcher der Vorzug gebühre. Die Ausgaben schreiben nehmlich Σωκράτους, die Wiener Handschr. N. 21. u. 54. und eine Pariser lesen dagegen Σωκράτη. Der Genitiv setzen die Griechen partitiv (so daß wir ihn nur durch an ausdrücken können), z. B. Polit. II. 376. A: ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου (an dem Thiere); Theätet. 161. B. ὃ θαυμάζω τοῦ ἑταίρου σοῦ Πρωταγόρου. Menon 95. C: καὶ Γοργίου μάλιστά — ταῦτα ἀγα-

μαι u. a. Der Accusativ aber wäre der gewähltere Sprachgebrauch der Attiker (s. oben), den wir daher vorziehen; auch weiter unten schreiben wir mit den Wiener Handschriften Σωκράτη ἐπαινῶ. Bekker stimmt uns bei.

— Z. 29. Brasidas, dem berühmten Feldherrn der Lakedämonier, der sich im peloponnesischen Kriege so ausgezeichnet hat. Er fiel zugleich mit dem Anführer der Athenäer Kleon im Treffen vor Amphipolis in Thracien, Olymp. 89, 3., s. Thukyd. V, 6 ff. Diodor. XII, 73. Im Folgenden schreibt Bekker κατὰ ταῦτ' ἄν τις (für κατὰ ταῦτ' ἄν τις), was der Sinn erfordert; aber so richtig weiter unten καὶ τις für ἄν τις.

S. 181. Z. 5. Charmides, Glaukon's Sohn und Platons Mutterbruder, dessen die Platonischen Gespräche und Xenophon so häufig gedenken, s. Schneider z. Xenoph. Sympos. S. 145 ff. — Euthydemos, des Diokles Sohn (den auch Xenoph. Denkw. I, 2. IV, 2. anführt) muß unterschieden werden vom Thurischen Sophisten Euthydemos (von welchem das Platonische Gespräch seine Aufschrift erhalten hat; s. auch Kratyl. 386. D. Aristot. Rhetor. II, 24. Sext. Empir. geg. d. Mathem. VII, 13.), und vom Sohne des Kephalos, dem Bruder des Redners Lysias (Polit. I, 2). Vergl. Platon's Leb. u. Schrift. S. 418 ff.

— Z. 12. durch Schaden erst klug. Homer Il. XVII, 32. u. XX. 198:

Πρίν τι κακὸν παθέειν· ῥέχθὲν δέ τε νήπιος ἔγνω.

Vergl. Hesiod. Werk. 216. Schol. S. 53. Erasm.

Adag. S. 29. Matthiä's Miscell. philol. Th. II. B. I. S. 4. und Jacobs z. griech. Anthol. Th. VI. S. 61.

— Z. 28. satyrisches Schauspiel, d. i., deine komische Rede, worin du mich als Satyrn und Silen die Hauptrolle spielen lässest (gleichwie im satyrischen Drama die Satyrn die Hauptpersonen waren); vergl. Ruhnk. z. Tim. S. 230.

S. 215. Z. 13. wird er dann nicht Der Satz lautet wörtlich so: wenn Agathon unter dir (d. h., rechts von dir) liegt, so wird er mich keineswegs wieder (d. i., nachdem ich von dir schon gepriesen worden bin) preisen wollen, bevor ich vielmehr ihn preise, d. h., wenn Agathon rechts von dir liegt (zwischen dir und mir), so würde er unsrer Verabredung gemäß (daß jeder auf den ihm zur rechten Seite liegenden eine Lobrede halten solle) mich preisen müssen; dieses wird er aber, da ich schon von dir gepriesen bin, nicht thun wollen, bevor ich, wie es auch in der Ordnung ist, ihn gepriesen habe. Im Vorhergehenden schreibt Bekker δεῖ δ' ἐμὲ αὖ τὸν ἐπὶ δεξί' ἐπαινεῖν: wir würden τόν lieber in τόνδ' verwandeln.

Anzeige einiger Druckfehler.

S. 129. Z. 27. Mann l. Man.

— 130. — 27. Wußten l. Wüßten.

— 136. — 6. Zart l. — Zart (nehmlich etwas eingerückt, mit einem Striche vorher.

— 138. — 28. Hephästus l. Hephästos.

— 139. — 4. vordem l. vordem.

— = — 25. dem l. den.

— 140. — 29. wann l. wenn.

— 141. — 8. dem l. den.

— 142. — 11. so l. ob.

— 143. — 7. nach wolltest setze:

— = — 12. nach fragte setze:

— = — 21. des l. das.

— 144. — 5. starker l. Starker.

— = — — nachdem l. nach dem.

— = — 26. nach dieses setze:

S. 145. Z. 10. nach dem setze ein Comma.

— 148. — 15. Gott l. ein Gott.

— 150. — 23. und l. und so.

— 151. — 22. fragt l. fragte.

— = — 26. dabey l. damit.

— 152. — 1. Nur l. Nun.

— = — 18. von der l. von den.

— 154. — 18. nach Dann setze ein Comma.

— 155. — 5. nur l. nun.

— = — 16. ihn l. ihm.

— 156. — 20. Dir l. dir.

— 157. — 2. Greisenalter l. Greisesalter.

— = — 4. einigen l. einigem.

— 159. — 22. das Schöne l. den Schönen.

— 161. — 9. zeigt l. erzeugt.

— = — 20. vor: und schlecht setze ein: ihr dieue.

— = — 24. sie l. so.

— 162. — 20. nur l. nun.

— 163. — 4. sie l. so.

— = — 25. nach göttlichen setze ein: Wesen.

— = — 25. theil l. Theil.

— = — 27. Schattenbild l. Schattenbilde.

— 164. — 2. wie l. wenn.

— 165. — 17. Stimmen l. Stimme.

— 166. — 7. Aristochenes l. Aristophanes.

— = — 8. nach andern setze ein Comma.

— = — 27. nach kurzem setze ein Comma.

S. 167. Z. 13. nach trank setze ein Comma.

— = — 14. l. hatte, Eryximachos — Einwendung: So u. s. f.

— = — 17. Erykimachos l. Eryximachos, und so überall.

— = — 29. sowohl l. obwohl.

— 168. — 7. nach Bester setze ein Comma.

— = — 13. bester l. beim.

— 169. — 5. reden l. preisen.

— = — 11. dieser l. diesen.

— 171. — 20. nach will setze ein ich.

— 172. — 4. besitze l. besitzt.

— = — 15. sagte l. hegte.

— 174. — 3. nach Zustand streiche das Comma aus.

— = — 11. anhaften l. anheften.

— = — 26. l. beschlossen.

— = — 27. fragt l. fragte.

— 175. — 8. Mane l. Manne.

— = — 24. hälst l. hältst.

— 176. — 5. welchen l. welchem.

— 177. — 2. unverwundbar l. unverwundbarer.

— = — 23. nach Beispiel setze ein Punct.

— 178. — 18. Woll l. Wollt.

— 179. — 1. nach ich setze ein Comma.

— = — 2. möchtest l. möchte.

— = — 3. nach Männer setze ein Comma.

— = — 13. denn l. dann.

S. 179. Z. 14. Dul. du.

— — — 27. bewunderns würdige l. lies bewunderns würdig.

— 180. — 21. nach man setze ein Comma.

— 181. — 5. Plaukon l. Glaukon.

— 182. — 4. nach legte setze ein Comma.

— = — 6. Rechts l. Recht.

— = — 8. Zevs l. Zeus.

— = — 18. nämlich l. unmöglich.

— = — 22. theil l. Theil.

— 183. — 22. nach können setze ein Comma.

— = — 24. ihn l. ihm.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato,

Platon's Phädros und Gastmahl

Jena 1817
A.gr.b. 2619
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237497-0